



BERKELEY, CALIFORNIA

Jahrbücher

für

Deutsche Theologie

herausgegeben

von

Dr. Liebner in Dresden, Dr. Dorner in Berlin,
Dr. Ehrenfeuchter und Dr. Wagenmann in Göttingen,
Dr. Landerer, Dr. Palmer und Dr. Weizsäcker in Tübingen.

Dreizehnter Band.

Gotha.

Verlag von Rud. Besser.

1868.

I n h a l t.

	Seite
Steitz, die Abendmahlslehre der griechischen Kirche in ihrer geschichtlichen Entwicklung (Fortsetzung)	3
Ritschl, geschichtliche Studien zur christlichen Lehre von Gott. Zweiter Artikel.	67
Pfleiderer, über die Composition der eschatologischen Rede Matth. 24, 4 ff.	134
Dorner, der liturgische Kampf in der deutsch-reformirten Kirche Nordamerika's, mit besonderer Beziehung auf die evangelische Principienlehre	193
Ritschl, geschichtliche Studien zur christlichen Lehre von Gott. Dritter Artikel	251
Bauer, das Gebet des Herrn	303
Barmann, ein Weihnachtslied für die Knaben im Kloster zu St. Gallen von Ekkehart IV.	312
Rienlen, das Zeugniß des Apostels Paulus von der Auferstehung Jesu, 1 Cor. 15, 1—10	316
Riggenbach, Johannes der Apostel und der Presbyter	319
Röstlin, Studien über das Sittengesetz	383
Schulz, Röm. 9, 5. in exegetischer, kritischer und biblisch-theologischer Beziehung erklärt	462
Schmidt, die eschatologischen Lehrstücke in ihrer Bedeutung für die gesammte Dogmatik und das kirchliche Leben. Erster Artikel	577
Wieseler, die jüngst aufgefundene Aufnahme Moses, nach Ursprung und Inhalt untersucht	622
Steitz, die Abendmahlslehre der griechischen Kirche in ihrer geschichtlichen Entwicklung (Schluß)	649
Lipsius, über Tertullian's Schrift wider Praxeas	701

Anzeige neuer Schriften:

	Seite
Appelius, die Aufgaben der kirchlichen Baukunst	756
Baader, die Weltalter	571
Bagge, das Princip des Mythos	567
Beyßschlag, Ullmann, Blätter der Erinnerung	561
Biographieen, christliche. Liter. Uebers. v. Dr. Palmer	170
Brandes, die Verfassung der Kirche	182
Burkhardt, Zinzendorf und die Brüdergemeinde	553
Confessio helvetica posterior ed. Boehl	536
Corpus Reformatorum. Vol. 29—35. Ed. Baum, Cunitz, Reuss	536
Cwald, die Dichter des alten Bundes. I. 2. II.	335
„ die Propheten des Alten Bundes	725
Förster, Vorschule der Kunstgeschichte	753
Fraas, aus dem Orient	161
„ das Todte Meer	163
Frank, die Bußdisciplin der Kirche	355
Fricke, die Inspiration der Schriften des A. u. N. Testam.	737
Friedrich, Kirchengeschichte Deutschlands, I.	361
Godard, Égypte et Palestine	741
Gräß, Frank und die Frankisten	555
Grundemann, Missionsatlas	566
Haupt, der Episkopat der deutschen Reformation	190
Hefele, Conciliengeschichte, 6r Bd.	532
Hempel, der Religionsunterricht in höheren Lehranstalten	178
Hinschius, Decretales Pseudo-Isidorianae	368
Hoehne, Anselmi Cantuar. philosophia	372
Hoffmann, philosophische Schriften	571
Hofmann, Lehre vom Gewissen	760
Hofftede de Groot, Basilides am Ausgang des apost. Zeitalters	524
Holsten, Zum Evangelium des Paulus und des Petrus	153
Jung, Franz v. Baader's Dogmatik	574
Katechismus, der Heidelberger, herausgeg. von Wolters	536
Keim, Geschichte Jesu von Nazara	515
Kihn, die Bedeutung der Antiochenischen Schule	163
Kinkel, Geschichte der bildenden Künste	749
Klostermann, das Markusevangelium	508
„ die Hoffnung künftiger Erlösung	733
Kumpfmüller, de Anastasio Sinaita	526

	Seite
Lasco, Opera ed. Kuyper	536
Leitfaden für den Unterricht in der Kunstgeschichte	752
Leupoldt, ein Lebenslauf	565
Literatur der christlichen Kunstgeschichte. Eine Uebersicht	748
Lübke, Grundriß der Kunstgeschichte	750
„ Vorschule zum Studium der kirchlichen Kunst	754
Luther's sämtliche Werke. Erlangen	535
Lutheri Opera cur. Schmidt	535
Luther's Briefwechsel mit Burckhardt	535
Macedo, Pélerinage aux lieux saints	740
Matthias, der Galaterbrief griechisch und deutsch	347
Menge, der Graf Friedr. Leop. Stolberg u. seine Zeitgenossen	373
Meurer, Altarschmuck	757
Meyer, Commentar über das Neue Testam. X. XI. XIII.	514
Mittheilungen zur vaterländ. Geschichte von St. Gallen	536
Nitzsch, die evangelische Kirchenordnung	182
Otte, Handbuch der kirchl. Kunstarchäologie	755
Otto, Grundzüge der evangelischen praktischen Theologie	375
Passavant, Joh. Karl, ein christliches Lebensbild	559
Pécaut, die reine Gottesidee des Christenthums	567
Pilgersfahrt des Landgrafen Wilhelm von Thüringen	354
Piper, Einleitung in die monumentale Theologie	747
Reckendorf, Leben Moses	150
Rénan, Vie de Jesus. 13ème Edit.	521
Richter-Dove, Lehrbuch des kathol. und evangel. Kirchenrechts	379
Richter, das weströmische Reich	166
Riehm, D. Hermann Hupfeld	758
Riggenbach, die Zeugnisse für das Evangelium Johannes	510
Scheurl's Briefbuch	535
Schegg, die Bauten Constantins über d. heil. Grabe	161
Schilling, zur Geschichte und Kritik des Materialismus	575
Schlag, der Landpfarrer	766
Scholten, die ältesten Zeugnisse, betr. die Schriften des N. Test.	151
„ das Evangelium nach Johannes	511
Sepp, neue Studien und Forschungen in Palästina	156
Suso's, Heinrich, Briefe, herausg. von Preger	169
Tobler, Bibliographia geogr. Palestinae	158
Vogt, Johannes Bugenhagen	548

	Seite
Bolkmar, der Ursprung unserer Evangelien	507
Wartensleben, Jerusalem	743
Weingarten, die Revolutionskirchen Englands	550
Wilson, Ordnance Survey of Jerusalem	742
Zerboni di Sposetti, der Orient und seine culturhistorische Bedeutung	353
Zeßschwitz, Entwicklungsgang der Theologie	177
„ über die Verfassungsziele der Luther. Reformation	179
Zischoffe, Beiträge zur Topographie der Jordansau	159
„ Führer durch das heilige Land	741

Studien über das Sittengesetz.

Von

Professor Dr. Julius Köstlin in Breslau.

Zu wissen, was das Gesetz sei, was es ausrichte und nicht ausrichte, ist nach dem Daseinhalten unserer Reformatoren eine Hauptaufgabe für die christliche Erkenntniß. Und wer überhaupt den Grund Lehren der Reformation zustimmt, der wird auch aussprechen, daß gerade den Reformatoren selbst das größte Verdienst um die Reinigung und Herstellung eines solchen Wissens zukomme. Es waren verschiedenartige Fragen, welche hierbei zugleich angeregt und verhandelt wurden. Mit Bezug auf dasjenige, was das Grundinteresse der reformatorischen Bewegung ausmachte, nämlich mit Bezug auf den Weg des Sünders zum Frieden mit Gott und zur Seligkeit, war die erste Frage hinsichtlich des Gesetzes diejenige, welche sich ergibt aus der Wechselbeziehung zwischen Gesetz und Werken. Es war die Frage, ob wir selig werden können durch Werke, wie sie eben das Gesetz fordere, oder durch das Gesetz, sofern es uns zu Leistungen oder Werken treibe und wir ihm und dem in ihm gebietenden Gotte durch eigene Leistungen genug thun. Dies wurde verneint: was rechtfertige und selig mache, das, hören wir, sei allein der Glaube an die göttliche Gnade, die nicht fordere, sondern verheißt und schenke, — der Glaube an die beseligende Botschaft dieser Gnade oder das Evangelium, — der Glaube, den Gott selbst in Kraft seines Gnadengeistes mittelst dieses Evangeliums schenke und wirke. Doch wir wissen, ein eigenes gutes sittliches Leben, Verhalten und Wirken der Menschen, welche auf diesem Wege selig werden, sollte hiermit nichts weniger als aufgegeben oder gering geachtet werden. Im Gegentheil, diese sollen im Glauben zu einem solchen Leben durch die Gnade wiedergeboren sein, und der Glaube selbst kann und soll nur zu Stande kommen, indem zugleich ein Bruch mit dem Bösen, der Sünde, sich vollzieht. Das sittlich gute Leben und Verhalten aber ist ein Verhalten nach Gottes Willen; die Sünde ist Widerstreit gegen Gottes Willen, der Bruch mit ihr muß erfolgen in ernstem Hinblick auf diesen Willen. Muß

nun dieser Wille, auch nachdem der Weg der Gnade und des Glaubens aufgethan ist, dem Menschen und Christen fort und fort noch als Gesetz in der Form von Forderungen, in der Form des „du sollst“, sich darstellen? Und zwar ist diese Frage eine doppelte. Fürs Erste: ist dieses Gesetz fortwährend nothwendig um der Sünde willen, und zwar zunächst für den Menschen, der noch unter der Herrschaft der Sünde steht und durchs Bewußtsein seiner Sünde und Schuld zum Heiland hingetrieben und zur Wiedergeburt zubereitet werden muß, und weiter auch für den Wiedergeborenen, sofern auch ihm immer noch Sünde anhaftet und Reue über sie noth thut? Fürs Zweite: bedarf auch der Wiedergeborene als solcher für seinen guten Willen, in welchem bereits der göttliche Wille lebt und wirkt oder subjectiv geworden ist, doch zugleich, damit er der von ihm selbst schon angestrebten Aufgabe klar und in ihrem ganzen Umfang sich bewußt werde, noch einer Bezeugung des objectiven Gotteswillens, in welcher dieser mit jener Form des „du sollst“ ihm gegenübertrete? Die zweite Frage muß uns weiter führen zu der, ob das in Form von Geboten auftretende Gesetz oder ob das Bewußtsein vom sittlich Guten als von einem, das durch uns werden soll, überhaupt zum menschlich sittlichen Leben an sich, auch abgesehen von der in uns sich regenden Sünde, gehöre. — Es wurden so durch die Reformation vor Allem solche Fragen in Betreff des Gesetzes angeregt, welche näher der Dogmatik zugehören. Aber zugleich werden wir auf Fundamentalfragen der ethischen Wissenschaft hingeleitet. — Und noch eine weitere wichtige ethische Frage über das Gesetz wurde im Streite der Reformation gegen den Katholicismus verhandelt. Während den evangelischen Lehrern von diesem vorgeworfen wurde, daß ihre Gnadentheorie dem Gesetz Eintrag thue oder geradezu antinomistisch sei, gaben jene nicht bloß auf die vorhin ausgehobenen Fragen eine Antwort, welche einen fortwährenden, nur eben richtig zu bestimmenden Gebrauch des Gesetzes behauptete, sondern sie gaben dem Gesetz, soweit es richtig gebraucht werde, dann vielmehr eine höhere Geltung auf dem Gebiete des sittlichen Lebens, als ihm der Katholicismus bei all seiner Gesetzmäßigkeit einräumte. Es soll mit seinen Geboten den ganzen Umfang der sittlich guten, gottgefälligen Handlungen und Willensbestimmungen umfassen. Es wird kein sittlich gutes Wollen und Wirken für den Menschen oder Christen möglich gefunden, das nicht unter das Gesetz fiele oder das über die Gebote Gottes hinausginge. Wir meinen den Widerspruch der Reformatoren gegen den Unterschied zwischen

Geboten und Rathschlägen, welchen der Katholicismus lehrte. — Wir haben endlich zu erinnern an den Protest, welchen die Reformation einlegte gegen die Zusammenstellung und Vermengung der ewigen, unwandelbaren Gebote Gottes selbst, wie diese jedem Gewissen sich bezeugen, mit menschlichen Ordnungen und Satzungen, so wenig die relative Berechtigung der letzteren angefochten werden sollte. Und nicht bloß von diesen wurden jene unterschieden, sondern auch von denjenigen äußeren, statutarischen Formen, welche Gottes Wille für Israel im Alten Bund angenommen hatte. Absolute Geltung sollten allein Gottes Gebote haben, und zwar diejenigen Gebote, welche mit ihrem Anspruch auf stete und unbedingte Geltung jedem Menschen ins Herz geprägt seien und bei den Wiedergeborenen mit und im Geiste lebendig werden. Es ist derjenige Begriff des Sittengesetzes, von welchem auch wir hier ausgehen.

Ueber alle die Fragen, welche wir im Bisherigen angedeutet haben, sind nun schon feste Sätze von unseren Reformatoren und den ihnen nächstfolgenden Theologen aufgestellt worden. Zum Abschluß aber sind sie hiermit noch nicht gebracht worden. Auch wer der Ueberzeugung ist, daß jene Sätze das Richtige getroffen haben, kann, wenn er den Fragen auf den Grund geht und ihren Inhalt eindringend sich zerlegt, unmöglich verkennen, wie Vieles dabei zum mindesten noch weiter zu beleuchten, noch näher zu bestimmen blieb. Auch heute noch besteht diese Aufgabe für uns. Nicht bloß über die Antworten, welche gegeben worden sind und welche wirklich gegeben werden müssen, sondern vor Allem auch schon über den genauen Sinn der Fragen, welche sich erhoben haben und neu sich erheben, ist auch unter denjenigen, welche im evangelischen Glaubensgrund und in der evangelischen Grundauffassung des sittlichen Lebens sich eins wissen, noch weiter nach Klarheit und gegenseitigem Einverständniß zu streben. Wir gedenken des Streitens, der schon frühe auf dem Boden der reformatorischen Theologie selbst über die Bedeutung und Geltung des Gesetzes entstanden ist. Was in dieser Hinsicht Agricola vortrug, hat schon damals zu Entscheidungen Anlaß gegeben, denen man ein Lob der Schärfe nicht versagen darf. Abgemacht aber sind hiermit die im Streitpunkte liegenden Fragen noch nicht worden. Noch bei den Theologen der Gegenwart finden wir nicht einmal Einhelligkeit darüber, was in dem Streitpunkte, wie ihn Agricola anregte, ursprünglich enthalten und von welchen Motiven die streitenden und entscheidenden Männer geleitet gewesen seien, und so auch nicht darüber, was für dogmatische

und ethische Momente an und für sich und bei jeder neuen Untersuchung der auf jenen Punkt bezüglichen Fragen in Betracht gezogen werden müssen. Man vergleiche z. B. das Verschiedene, was über den antinomistischen Streit Hase und Niedner in ihrer Kirchengeschichte, Frank in seiner Theologie der Concordienformel, Rahnis im zweiten Band seiner Dogmatik, Nitzsch in der Abhandlung der deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben, 1851, S. 79 ff., bemerken. Nicht minder sind die Meinungen darüber verschieden, ob die Entscheidung, welche Luther und die lutherische Orthodoxie über Agricola's Vorbringen gefällt haben, der Wahrheit schon adäquat sei. Während zur Rechtfertigung derselben Frank neuerdings das Bedeutendste vorgetragen hat, findet nicht blos Nitzsch, sondern auch Rahnis die lutherische Lehrfassung noch ungenügend, und diese beiden treffen dabei unter sich wieder nicht zusammen in den Gesichtspunkten, welche sie geltend machen. In Betreff der Fragen sodann, welche über den sogenannten dritten Brauch des Gesetzes oder über seinen Gebrauch bei den Wiedergeborenen sich erhoben haben, werden wir bei der Entscheidung der Concordienformel und der lutherischen Dogmatiker schon von vornherein einen gewissen Mangel an Schärfe und Klarheit hinsichtlich der verschiedenen Momente der Frage und Beantwortung wahrnehmen müssen. Es wird sich nämlich hierbei handeln um ein schärferes Auseinanderhalten der Frage, wiefern für jene die Gesetzespredigt eben auch noch wegen der ihnen fort und fort anhaftenden Sünde, also analog der zur Fundamentalbuße anzuwendenden Gesetzespredigt, zu gebrauchen sei oder (welche Frage schon oben angedeutet wurde) auch für die gute Gesinnung als solche. Wir haben endlich schon oben auf den Zusammenhang dieser Frage mit der allgemeineren Frage nach der Bedeutung des Gesetzes und Sollens fürs sittliche Leben überhaupt, abgesehen von der Sünde, hingewiesen. Sehen wir uns nach der Stellung um, welche die neueren evangelischen Ethiker zu den beiden Fragen einnehmen, so finden wir auf der einen Seite bei Harleß die bekannten Sätze Luther's vorangestellt, wonach man bei einem Gläubigen ebenso wenig von einem „Sollen“ zu reden hätte, als man von der Sonne sage, sie solle scheinen, oder von einem guten Baum, er solle Früchte tragen; und seine eigentliche Bedeutung erhält bei ihm das „Sollen“ überhaupt nur vermöge eines zwischen dem Menschen und Gott gesetzten Zwiespaltes oder vermöge der Sünde. Dagegen erscheint es z. B. bei Schmid als etwas zur ursprünglichen Anlage und zum Wesen der menschlichen Persönlichkeit

Gehöriges, daß die sittliche Norm als eine gebietende Anforderung oder als ein Sollen ins Bewußtsein falle. — Mehr als in Bezug auf diese Fragen zeigen die evangelischen Ethiker der Vergangenheit und Gegenwart Uebereinstimmung unter sich und überhaupt eine feste, abgeschlossene Ueberzeugung in Bezug darauf, daß an jenem Widerspruch gegen den Unterschied zwischen Geboten und Rathschlägen festzuhalten sei. Indessen machen doch nicht bloß feinere Versuche neuerer katholischer Theologen, den Unterschied zu rechtfertigen, eine fortgesetzte Untersuchung der Frage für uns zur Aufgabe, sondern es könnte, wie auch E. Schwarz (in Herzog's Encycl., Bd. III, S. 121) bemerkt hat, scheinen, als ob auch ein neuerer evangelischer Ethiker, nämlich de Wette, uns wieder zu derjenigen Grundanschauung hinführte, auf welcher jene Unterscheidung ruht.

Zu den Fragen über das Sittengesetz, welche schon im Reformationszeitalter zum Gegenstande theologischer Behandlung und Entscheidung wurden, trat nachher für die evangelische Praxis und Wissenschaft namentlich noch diejenige in Betreff der sittlichen Adiaphora, über welche durch den Pietismus der Kampf ausbrach. Sie fällt, wenn wir den Begriff des Erlaubten in dem Sinne nehmen, welcher ihm bei der ethischen (nicht juridischen) Betrachtung zu geben ist, mit der Frage darnach zusammen, ob und welcherlei Geltung eben dem Begriffe des Erlaubten im Unterschiede von sittlich Gebotenem bei einer wahrhaft sittlichen Auffassung unseres gesammten Lebens und Verhaltens eingeräumt werden könne. Und sie tritt der vorhin erwähnten Frage über die Unterscheidung zwischen Gebotenem und Gerathenem zur Seite. Hier fragte es sich, ob es für uns ein Sittliches geben könne, welches über die Gebote hinausliege. Auf der anderen Seite fragt es sich, ob solchen Thätigkeiten des bewußten und wollenden Subjects eine Stelle einzuräumen sei, welche gar nicht zur Höhe des sittlich Gebotenen (und der hiervon etwa noch unterschiedenen Rathschläge) sich erheben, oder ob nicht vielmehr lediglich solche Willensbestimmungen und Handlungen für eine echt sittliche, gewissenhafte Persönlichkeit statthaft seien, welche irgendwie unter den Gesichtspunkt der sittlichen Anforderung oder des göttlichen Gebotes und der menschlichen Pflicht fallen. Ueber die einzelnen Objecte nun, mit welchen ein sittliches und christliches Verhalten sich einlassen dürfe, oder über das Praktische der im pietistischen Streit vorgelegten Frage finden wir bei den bedeutendsten neueren Ethikern keine durchgreifende, principielle Differenzen. Darüber aber, ob das Zugelassene wirklich

als ein bloß Erlaubtes zuzulassen und zu rechtfertigen sei oder ob es vielmehr selbst auch auf eine Pflicht, ein Sollen, ein Gesetz zurückgeführt werden könne und müsse, ist doch die Uebereinstimmung keine allgemeine. Und diejenigen, welche das Letztere behaupten, gehen wiederum in ihrem Nachweis mannigfach auseinander. Endlich wird auch der Begriff des Erlaubten nicht von Allen, welche in der Ethik über das Erlaubte verhandeln wollen, in derjenigen Bestimmtheit gefaßt, in welcher wir ihn hier genommen haben; er wird vielmehr z. B. von Wuttke nach wesentlich anderen Seiten hin gewendet, wobei dann die Gefahr droht, daß diejenige ethische Frage, auf welche wir soeben geführt worden sind, überhaupt nicht rein und scharf ins Auge gefaßt und beantwortet werde.

Zu den tiefsten Untersuchungen aber, welche die theologische Ethik mit Bezug auf die Lehre vom Gesetze anzustellen hat, erhält sie besonders wichtige Antriebe und Weisungen von Seiten der neueren Philosophie. Es giebt überhaupt keinen Gegenstand theologischer Wissenschaft, an welchem diese so nothwendig in Gemeinschaft und Wechselverkehr mit der Philosophie zu arbeiten hätte, wie an den Fragen des sittlichen Lebens. Und ganz vornehmlich gilt dies gerade von der Frage nach dem Wesen des Gesetzes und nach seiner Bedeutung für dieses Leben. Auch der einseitigste Theolog muß zugeben, daß auch in dem allgemein menschlichen Geistesleben, welches Gegenstand philosophischer Durchforschung sein muß, die sittlichen Grundideen sich fort und fort geltend machen, daß sie sich hier vornehmlich eben in der Form der Gebote und des Sollens kundgeben, daß ferner von diesem allgemein menschlichen Bewußtsein des Gesetzes aus der Uebergang zur specifisch christlichen Erkenntniß des göttlichen Willens und zum christlichen, offenbarungsmäßigen Verständnisse des sittlich Guten überhaupt zu suchen ist. Und ebenso wenig kann nun andererseits geleugnet werden, daß auch die Fragen, welche auf specifisch christlichem Boden und innerhalb der evangelischen Theologie hinsichtlich des Sittengesetzes sich erheben, nothwendig immer wieder auf allgemeinere Untersuchungen des geistigen Lebens und des Lebens überhaupt zurücktreiben, mit welchen die Philosophie sich beschäftigt und bei welchen auch der Theolog einer streng philosophischen Betrachtung sich befleißigen muß. Man spricht theologischerseits aus, daß es eine Offenbarung Gottes selbst sei, vermöge deren alle Menschen das Bewußtsein eines Sittengesetzes haben können. Aber der menschliche Geist ist es, in dessen eigener innerer Entwicklung jene Offen-

barung sich vollzieht; und die Art und Weise ihres Vollzugs will in Beziehung gesetzt sein zu dem Inneren dieses Geistes überhaupt und zu den Begriffen, mit welchen wir sonst seine inneren Vorgänge uns verständlich zu machen suchen. Man erklärt dabei das Sittengesetz für ein Gesetz ganz besonderer Art. Aber man stellt es, da man ja auch von anderen Gesetzen redet, doch zugleich unter einen allgemeineren Begriff von Gesetz; und die Frage, was es im Verhältniß zu den anderen Eigenthümliches und mit ihnen Gemeinsames habe, führt uns wieder auf das Feld philosophischer Forschungen; es wird hierbei hauptsächlich sein Verhältniß zu den Naturgesetzen in Betracht kommen müssen. Nur im Zusammenhang mit der soeben erwähnten Frage wird auch jene oben ausgehobene Frage, ob das Bewußtsein des Sollens wesentlich zum sittlichen Leben gehöre und was es darin zu bedeuten habe, in ihrem tiefsten Grund erörtert werden können. Sie bestimmt sich dahin, ob eben dies zum unterscheidenden Wesen des Sittengesetzes mit Recht gerechnet werde. Mit Bezug auf die hier erwähnten Punkte wird die theologische Ethik fort und fort vornehmlich theils mit Kant's, theils mit Schleiermacher's philosophischen Deductionen sich auseinanderzusetzen und von ihnen zu lernen haben. — Auf die philosophischen Erörterungen führt uns ferner besonders auch jene Frage über das Erlaubte hin. Wer vom Geiste christlicher Freiheit und christlicher Gewissenhaftigkeit beseelt ist, wird sie vermöge eines unmittelbaren Sinnes und Tactes mit Anschluß an die hergehörigen Schriftausagen für die einzelnen praktischen Fälle richtig beantworten. Die wissenschaftliche Lösung des Problems aber erfordert eine allgemeine und scharfe Betrachtung der verschiedenen Factoren und Gebiete des geistigen Lebens, in welcher der Theolog wieder mit dem Philosophen zusammentreffen muß. Das Bedeutendste darüber bietet in der neueren Zeit ohne Zweifel die bekannte philosophische Abhandlung Schleiermacher's (Philosophische und vermischte Schriften, Bd. II, S. 418 ff.). — Leicht erhebt sich freilich bei einer solchen Behandlung der Fragen christlicher Ethik von der einen Seite der Vorwurf, daß doch immer schon specifisch christlichen und theologischen Voraussetzungen Raum gegeben, und vielleicht noch stärker von der anderen Seite her der Argwohn, daß die rein christliche, einfach schriftgemäße Auffassung des Lebens beeinträchtigt werde. Aber es entspricht gewiß gerade in der Gegenwart am wenigsten den Interessen echter Theologie, sich dadurch einschüchtern zu lassen.

In unseren Tagen hat man es auch für praktisch sehr wichtig

gefunden, daß die Bedeutung des Sittengesetzes wieder mit Nachdruck und Schärfe ins Bewußtsein gerufen werde. So redet z. B. der verdienstvolle Herausgeber der christlichen Sittenlehre Ch. F. Schmid's von einem „so manche theologische Schule und im Grunde das gesammte moderne Leben beherrschenden Antinomismus“, welchem jenes Werk offen entgetrete. Nur zu oft aber laufen bei den Klagen und Protesten gegen einen dem Geseze feindlichen Geist verschiedenartige Gesichtspunkte und Motive unklar untereinander. Raum bedarf es der Bemerkung, daß man damit keineswegs bloß eine Richtung wie diejenige meint, welche in den oben erwähnten Streitigkeiten des Reformationszeitalters die antinomistische genannt worden ist. Man meint einen schlimmeren Antinomismus. Dort wollten die sogenannten Antinomisten nicht etwa überhaupt leugnen, daß es feste göttliche Normen für das sittliche Leben gebe und daß nur derjenige ein sittlicher Mensch und Christ sei, dessen Leben ihnen entspreche. Nur darüber stritten sie, ob im Christenthum dieser feste göttliche Wille unter der Form objectiver, treibender und drohender Gebote den Menschen vorgehalten werden müsse, um bei ihnen in einem neuen sittlichen Leben zu seiner Realisirung zu gelangen. Die Frage war, ob nicht vielmehr die Umkehr des Sünders zu einer diesem Willen entsprechenden Gesinnung bloß durch die frohe, herzberwegende Botschaft von der göttlichen Liebe und Gnade bewirkt und ob nicht der Wiedergeborene schon durch den ihm selbst jetzt inwohnenden göttlichen Geist ohne jene Formen des Gesetzes zur Erfüllung des göttlichen Willens geleitet werde. Hier dagegen meint man einen Gegensatz gegen das Gesetz, der überhaupt feste, über dem Subject stehende sittliche Normen nicht mehr anerkenne. Eben mit Bezug hierauf aber müssen wir warnen, daß nicht im Eifer für das Gesetz bei den wissenschaftlichen Ausführungen und praktischen Bestrebungen Verschiedenartiges vermengt werde. Der Eifer ist wirklich ein Eifer für das Sittengesetz überhaupt und gewiß ein völlig berechtigter Eifer, soweit er sich kehrt gegen eine Richtung, welche statt unbedingter sittlicher Forderungen oder göttlicher Gebote nur die Ansprüche subjectiver Triebe und Gelüste und die Rücksicht auf Nutzen und Genuß kennt. Er kämpft gegen diese mit Recht, ob sie auch unter noch so feinen Formen sich verstecken mag. Allein anders verhält es sich da, wo nicht etwa ein unbedingtes Verpflichtetsein oder Sollen überhaupt geleugnet, sondern nur der individuelle Charakter, welchen bei jedem einzelnen Subject die ihm unbedingt obliegenden Verpflichtungen tragen, und das Recht

eines jeden Subjectes, in seinem eigenen Inneren die letzte Entscheidung über die individuelle Pflicht zu suchen, im Gegensatz gegen eine Unterordnung aller sittlichen Selbstbestimmung unter starre, abstracte, objective Gesetzesformeln betont wird. Man hüte sich, auch da gleich Autinomismus zu argwöhnen. Die Unbedingtheit der Verpflichtung, ihr Geseztsein durch einen höheren, göttlichen Willen und ihr Hervorgehen aus allgemeinen Normen kann auch da recht wohl festgehalten werden. Liegt dabei die Gefahr nahe, daß das Subject thatächlich doch durch bloß subjective Gefühle und Neigungen sich bestimmen lasse und mit ihnen über allgemeine Grundforderungen der Sittlichkeit sich wegsetze, so droht auf der anderen Seite nicht minder die Gefahr, daß die gerade auch vom christlichen Standpunkt aus geforderte Freiheit und Freudigkeit der sittlichen Selbstbestimmung Eintrag leide und daß zudem bei aller Gesezlichkeit und gerade in Folge derselben mancherlei Bewegungen und Functionen des persönlichen Lebens, die nun einmal nicht in abstracte Formeln sich sperren lassen, thatächlich der sittlichen Betrachtung überhaupt entzogen werden. Und vollends ist der Eifer gegen den modernen Autinomismus in Unklarheit und auf Irrwege gerathen, wenn er gegenüber von subjectivem Belieben das eigentliche Sittengesetz und die Gebote menschlicher, ob auch sittlich noch so berechtigter und göttlich verordneter Autoritäten auf eine Linie stellt, ja wohl gar dem einzelnen Subjecte das unmittelbare Innenwerden der Forderungen jenes Gesetzes bestreitet, um es ganz an die Forderungen dieser Autoritäten zu binden. Wir denken dabei nicht bloß an katholische und katholisirende Auffassungen, sondern auch z. B. an die Art, wie Hegel die objectiven sittlichen Mächte geltend macht. Im Gegensatz dazu erinnern wir nicht bloß an die evangelisch-christlichen Grundsätze, sondern z. B. auch an die Energie, mit welcher ein Kant das sittliche Gesetz aufrichtet und mit welcher er in der That sittlich kräftiger gewirkt hat, als Hegel in der angedeuteten Weise es vermochte.

Wobon wir hier zu reden haben, ist eben das Sittengesetz als solches. Dabei lassen wir die oben erwähnte dogmatische Frage, wiefern unsere Gemeinschaft mit Gott, unsere Rechtfertigung und Seligkeit durch das eigene Halten des Gesetzes bedingt sei, bei Seite. Wir machen zu unserem Gegenstand nur gewisse Hauptfragen über die Stellung, welche es im sittlichen und sittlich christlichen Leben an sich einnimmt. Und zwar soll die gegenwärtige Abhandlung zurückgehen auf jene Grundfragen, mit welchen sich das theologische und philo-

sophische Denken ungeschieden von einander beschäftigen muß, auf die Fragen über das Wesen und die Bedeutung des Sittengesetzes und des Sollens überhaupt, noch abgesehen von der Stellung des Gesetzes gegenüber der Sünde und den Mächten der Erlösung, ferner auch abgesehen von jenen anderen Fragen über ein etwaiges Erlaubtes oder ein etwaiges Gerathenes neben dem durchs Gesetz Gebotenen.

Das Wesen des Sittengesetzes im Allgemeinen und seine Stellung in der Ethik.

Ueber den allgemeinen Begriff des Sittengesetzes und das Gebiet, worauf er sich bezieht, bedürfen wir nicht erst einer langen Verständigung. Mit seinem Namen steht es wie mit so manchen anderen, deren die Ethik und Glaubenslehre sich bedient: er drückt das, was wir jetzt unter dem Worte verstehen, vermöge seiner Ethimologie keineswegs genau aus; im wissenschaftlichen Sprachgebrauch aber dürfen wir doch ein wesentliches Einverständnis über das voraussetzen, was er, wenngleich nur mit ungenauem Gepräge, bezeichnen solle. Man denkt beim Gebrauch des Wortes Sitte in „Sittengesetz“ nicht blos und nicht zunächst an solche Thätigkeiten oder Handlungen, die bei einzelnen Menschen oder in gewissen Kreisen der Menschheit oder bei der ganzen Menschheit stetig und gewohnheitsmäßig sich vollziehen, vollends nicht an Gewohnheiten, die schon zur anderen Natur geworden sind und in denen der Einzelne wohl gar ohne Reflexion auf sein eigenes Verhalten sich bewegt. Auf Sitten oder auf stetige Weisen des Handelns beziehen wir das Sittengesetz nur insoweit, als das Handeln ein eigentliches, d. h. ein bewußtes und vom Willen ausgehendes, Handeln ist, eine Willensrichtung und Gesinnung in sich ausprägt und auch zu jenen stetigen Formen durch einen fortgesetzten Willensproceß gelangt. Und nicht blos auf Sitten, welche der Wille in seinem Verhalten annimmt, bezieht sich das Sittengesetz, sondern auf den Willen und seine Selbstbestimmung überhaupt, auch auf Willensbestimmungen, bei welchen noch keine Beziehung auf gewordene oder anzustrebende Sitten in Betracht kommt, und auf Fälle, in welchen der Wille auf Grund schon vorhandener Sitten neu sich zu bestimmen hat. Der wissenschaftliche und praktische Sprachgebrauch versteht unter dem Sittengesetz einen Inbegriff von Normen, welche eben für den Willen gelten und für das ganze menschliche Leben und Verhalten, sofern und soweit es durch Selbstbestim-

mung des Willens sich vollziehe. Dazu haben wir ebendenselben Sprachgebrauche gemäß sogleich beizufügen, daß es im Sittengesetz um Normen sich handle, mit welchen übereinstimmend oder nach welchen sich bestimmend der Wille mit dem aus ihm hervorgehenden Verhalten und mit den hierbei sich gestaltenden Sitten gut heiße. — Auf das Verhältniß aber, das zwischen diesem Begriffe des Sittengesetzes und zwischen dem Namen „Sittengesetz“ statthat, wollen wir hier nicht bloß in formellem, sprachlichem Interesse aufmerksam machen. Nehmen wir den Namen für sich und erwägen, welche andere Begriffe anstatt des unserigen man etwa mit ihm verbinden könnte, so werden wir hier auf eine Classe von Gesetzen geführt, um deren Unterscheidung vom Sittengesetz in unserem Sinne des Wortes es gerade ganz besonders sich handelt, wenn das Wesen des letzteren erörtert werden soll. Oder werden nicht die Sitten der Menschen, der menschlichen Gemeinschaften und Völker auch von ganz anders gearteten Normen bestimmt, als diejenigen sind, welche für den Willen als solchen gelten und in deren Befolgung dieser gut ist und Gutes thut? Wir denken an die mancherlei Einflüsse, welche auf die unter den Begriff der Sitte fallenden äußeren Formen des Verhaltens und Lebens einwirken. Wir denken namentlich an die Einflüsse rein natürlicher Verhältnisse, an die Einflüsse natürlicher Dispositionen, die den wollenden Subjecten ganz abgesehen von ihrem Willen eignen, an die Einflüsse natürlicher, localer, klimatischer Umgebungen u. s. w., in welche die Subjecte und Völker ohne ihren Willen gestellt sind. Je mehr freilich in den sittlichen Subjecten und Gemeinschaften das eigentliche Willensleben fortgeschritten, das Bewußtsein von der durchgreifenden Geltung jener Willensnormen geschärft, das Streben nach dem durch sie geforderten Guten erstarkt ist, desto mehr wird im Subject auch die Frage sich erheben, wie weit es diesen Einflüssen eben gemäß jenen Normen und zum Behuf der Auswirkung und Darstellung des wahrhaft Guten Raum geben, wie weit es ihnen widerstreben oder wenigstens umgestaltend auf sie einwirken solle. Es wird jedoch finden, daß sie größtentheils nicht bloß unwillkürlich, sondern auch mit einer unwiderstehlichen Naturmacht auf die äußeren Formen unseres Lebens einwirken und daß ihrer Einwirkung in großem Umfang auch da, wo ein Entgegenstreben des Willens möglich wäre, doch gerade auch vom sittlich guten Willen eine in göttlicher Ordnung begründete Berechtigung muß zuerkannt werden. Gesetze aber bestehen auch für diese Einflüsse und Einwirkungen. Es sind Naturgesetze. Die Entwick-

lung der Sitten müßte mit Bezug auf diese Seite der Gegenstand einer Wissenschaft werden, welche nicht Sittenlehre in dem herrschenden und von uns angenommenen Sinne des Wortes, sondern etwa Naturgeschichte der Sitte heißen müßte. Der Unterschied zwischen Naturgesetz und zwischen Sittengesetz in unserem Sinne des Wortes ist es, worauf wir schon durch den an sich vieldeutigen Namen „Sittengesetz“ geführt werden ¹⁾.

Allein auch dann, wenn wir das Sittengesetz nur überhaupt einen Inbegriff von Normen nennen würden, welche für den Willen gelten, hätten wir den Begriff desselben noch nicht genau bezeichnet. Wir sind selber schon vorhin weiter gegangen, indem wir von Normen redeten, nach welchen der Wille sich selbst zu bestimmen habe und nach welchen sich selbst bestimmend er ein guter Wille heiße. Es giebt auch für den Willen Gesetze noch in einem anderen Sinne des Wortes, Gesetze, die wir nicht mit unter den Begriff des Sittengesetzes subsumiren werden. Und auch hier handelt es sich wieder um die wichtige Unterscheidung des Sittengesetzes von anderen Gesetzen, welche im Unterschied von ihm mit den Naturgesetzen zusammenzustellen sind, ja, selbst unter den allgemeinen Begriff „Naturgesetz“ gestellt werden können. Vorhin sprachen wir von äußeren Formen der Sitte, welche von natürlichen Bedingungen abhängig seien und unter den hiermit verbundenen Normen stehen. Aber auch beim Willen selbst kommt nicht bloß seine Selbstbestimmung in Betracht, sondern er erleidet selbst auch Einwirkungen, die ihn anregen und bewegen, sich da- oder dorthin zu entscheiden, wenn auch ihm die Macht bleibt, die definitive Entscheidung von sich aus zu geben und hierbei solche Eindrücke und Bewegungen wieder abzuweisen oder erfolglos werden zu lassen. Wir erfahren täglich, wie unwillkürlich und wie stark fremder Zuspruch, fremdes Beispiel u. s. w. auf den Proceß unseres Willens einwirkt. Ohnedies wirken eigene natürliche Triebe in uns

¹⁾ Direct werden wir vom Namen Sittengesetz aus auf unseren Begriff des Sittengesetzes durch diejenige Etymologie des Wortes Sitte hingeführt, welche neuere Sanskritgelehrte aufstellen, während die herkömmliche Zusammensetzung von Sitte mit Sitten für unverträglich mit den Gesetzen der Lautentwicklung und Lautverschiebung erklärt wird. Das deutsche Sitte und griechische *ēdos* ist hiernach ursprünglich eins mit dem sanskrit *sva dha* = eigene That, Selbstthat. Ich bin darauf aufmerksam gemacht worden durch meinen verehrten Hrn. Collegen Ab. Friedr. Stenzler, der hierüber im Anhang zum 2. Hefte seiner „Indischen Hausregeln“ (Leipz. 1865) S. 154 sich ausgesprochen hat.

auf ihn ein, ohne daß er schon vom ersten Moment an Macht über sie hätte, vielmehr so, daß er, auch wo er schließlich seine Macht freier Entscheidung ihnen gegenüber behauptet, doch zunächst durch sie sollicitirt wird. Absehen wollen wir noch von einem Zustand, wo ein innerer sittlicher Hang dem Menschen gerade für die höchsten sittlichen Entscheidungen gar keine Freiheit mehr läßt. Und alle solche Einwirkungen erfolgen ja nun auch wieder mit einer gewissen Regelmäßigkeit. Man könnte Regeln oder Gesetze aufstellen über die Art, den Umfang, die Macht ihres Einflusses. Es zeigt sich eine Gesetzmäßigkeit in der Mechanik unserer Triebe und eben hiermit auch in der Art, wie sie wenigstens bis zu einem gewissen Grade — die einen mehr, die anderen weniger — den Willen zu sollicitiren pflegen. In Betreff der Einwirkungen Anderer auf unseren Willen pflegt man z. B. wie ein Gesetz den Satz aufzustellen, daß böse Gesellschaften gute Sitten verderben, und meint dabei nicht blos Sitten im Sinne äußerlicher Formen des Handelns, sondern das eigentliche sittliche Verhalten und die Richtung und Beschaffenheit des Willens selbst. Der Satz wäre freilich nicht richtig, wenn man mit ihm sagen wollte, die wirkliche Corruptur der Sitten erfolge da mit absoluter Nothwendigkeit, welche zu denken sei als unter einem Gesetze stehend. Es hat aber seine Richtigkeit, wenn man ihn nur dahin versteht, daß von bösen Gesellschaften mit innerer Nothwendigkeit ein Einfluß auf die Willensrichtung ausgehe, der zum Bösen reize und ziehe und gegenüber von welchem eine Entscheidung des Willens fürs Gute sehr erschwert oder gar unmöglich werde. Und daß dieser Einfluß an den Willen so ergeht und vom Willen erlitten wird, geschieht gemäß einem Gesetze des inneren sittlichen Lebens selber. Solche Gesetze nun, obgleich sie fürs sittliche Leben gelten, nennen wir doch nicht Sittengesetz. Was wir Sittengesetz nennen, kommt erst in Betracht, sofern es sich für den Willen darum handelt, bei seiner Selbstbestimmung gegenüber von jenen Einflüssen durch die Idee des Guten sich leiten zu lassen. — Wir finden endlich, daß der Wille auch in sich selbst, abgesehen von seinem Verhältniß zu jenen Momenten, einer Entwicklung unterworfen ist, die gleichfalls mit innerer Gesetzmäßigkeit und Nothwendigkeit erfolgt. Er wird mit innerer Nothwendigkeit, gerade während er sich selbst zu bestimmen fortfährt, mehr und mehr eine feste innere Richtung und Beschaffenheit annehmen; die innere Möglichkeit, noch für eine andere Richtung sich zu entscheiden, hört hiermit mehr und mehr für ihn auf. Wir reden so mit Recht von

einer Befestigung im Guten, zu welcher der Wille gelangen werde; als Ende dieser Entwicklung denken wir uns eine die Möglichkeit des Abfalls ausschließende Unwandelbarkeit des guten Willens, die wir übrigens dann nicht ein Aufhören wahrer Selbstbestimmung oder eine Unfreiheit, sondern vielmehr gerade Freiheit im höchsten Sinne des Wortes nennen. Andererseits reden wir von einer Verhärtung im Bösen, zu welcher die widersittliche Selbstbestimmung mit innerer Nothwendigkeit endlich führe, oder zunächst wenigstens von einer Schwächung des Willens fürs Gute und für wahrhafte Selbstentscheidung überhaupt, worein der Wille durch energielose Hingabe an nicht sittliche Triebe verfallt und woraus endlich eine Knechtung unter Fleisch und Sünde für ihn werden müsse. Daß es so ergehe, geschieht mit einer Gesetzmäßigkeit, welche, obgleich im Wesen des sittlichen Lebens begründet, doch die Art eines Naturgesetzes hat. Das „Sittengesetz“ aber kommt dabei nur in Betracht, soweit es eben dem sich selbst bestimmenden Willen anheimgegeben ist, die Entscheidungen zu treffen, aus denen dann von selbst mit einer gewissen Naturnothwendigkeit jene Entwicklung nach der einen oder anderen Seite hervorgeht.

Eben diese Selbstbestimmung, diese Selbstentscheidung des Willens ist es, worauf wir immer beim Begriffe des Sittengesetzes zurückkommen müssen. An sie ergehen seine Forderungen. Nur auf das Gebiet, auf welchem ihr Spielraum gelassen ist, bezieht es sich. Es mag selbst auch mit dem Wesen des Menschen und menschlichen Willens zusammenhängen: wir werden hiervon unten weiter zu reden haben. Aber es muß dann doch sorgfältig unterschieden bleiben von jenem Naturgesetz des Willens, von welchem wir soeben sprachen: von jener Gesetzmäßigkeit, in welcher Etwas mit Naturnothwendigkeit aus der Natur oder dem Wesen des Willens hervorgeht, — von jener Gesetzmäßigkeit, mit welcher der Wille sich weiter entwickelt zwar unter dem Einfluß eigener Selbstbestimmung, aber ohne daß auch die erwähnten Folgen solcher Selbstbestimmung in seine Entscheidung gestellt geblieben wären.

Auß strengste ist so beim Begriff des Sittengesetzes vor Allem das festzustellen und festzuhalten, daß es an den Menschen ergeht, sofern er sich selbst bestimmende, freie Persönlichkeit ist, sofern das Vermögen der Selbstbestimmung gegenüber von Anforderungen, wie sie eben das Sittengesetz in sich schließt, wenigstens zu seinem ursprünglichen, spezifischen Wesen gehört. Gerade der Unterschied von jenen anderen, gleichfalls für den Willen geltenden Gesetzen, welche

den Charakter eines Naturgesetzes tragen, ist vorzugsweise geeignet, das Specifische desjenigen Willensgesetzes, welches man Sittengesetz zu nennen pflegt, ans Licht zu stellen: man kann, genau redend, nicht etwa das, daß mein Wille im Guten stark werde und nicht im Bösen sich verhärte, als Forderung des Sittengesetzes bezeichnen; seine Forderung ist vielmehr zunächst nur, daß ich zu diesem oder jenem Guten, das es mir an die Hand giebt, mich selbst bestimme und von diesen oder jenen bösen Reizen, vor welchen es warnt, mich nicht bestimmen lasse; daß dann aus dieser Weise der Selbstbestimmung die Befestigung des Willens im Guten, aus einer entgegengesetzten die Verhärtung folgen wird, gehört zu jenem Naturgesetze des Willens; das Festwerden im Guten wird weiter allerdings auch vom Sittengesetz als ein zu erstrebender Zweck hingestellt, aber als ein Zweck, der nur in der Hingabe an jene der Selbstbestimmung zunächst vorliegenden Forderungen zu erstreben ist und der dann nur vermöge jener gesetzmäßigen Entwicklung des Willens, welche den Charakter der Naturnothwendigkeit trägt, erreicht werden wird. Wie ferner das Auftreten des Sittengesetzes immer schon Selbstbestimmung des Willens voraussetzt, so gewinnt umgekehrt unser Bewußtsein davon, daß uns wirklich Selbstbestimmung zukomme, erst im Bewußtsein der Forderungen, welche das Sittengesetz an uns richtet, eine recht feste, unentreibbare Stütze. Denn soweit wir solche Forderungen nicht vernehmen, könnten wir immer noch zweifeln, ob wir nicht bei aller Meinung, uns selbst zu bestimmen und für diese oder jene Möglichkeit zu entscheiden, in Wahrheit doch nur durch das Uebergewicht dieses oder jenes, niedrigeren oder höheren, in uns waltenden Triebes bestimmt werden. Erst indem mit dem Bewußtsein jener Forderungen zugleich das Gefühl und Bewußtsein der sittlichen Verantwortung sich unabweisbar in uns erhebt, müssen wir eben hiermit dessen gewiß werden, daß unser Eingehen oder Nichteingehen auf jene Forderungen und unsere Hingabe an die ihnen gemäßen oder die ihnen nicht gemäßen inneren Triebe wirklich in unsere Entscheidung gestellt sei, oder daß, wenn wir je gegenüber von übermächtigen, ihnen widerstrebenden Trieben die Kraft wahrhafter Selbstentscheidung nicht mehr in uns finden, ein solcher Zustand wenigstens nicht mehr der mit dem Wesen der sittlichen Persönlichkeit ursprünglich gesetzte Zustand sein könne.

Während so das Sittengesetz an unsere Selbstbestimmung sich wendet und hierdurch von allen Naturgesetzen sich unterscheidet, ist ihm andererseits die Unbedingtheit eigen, mit welcher es gerade

an den sich selbst bestimmenden Willen seine Forderungen stellt. Immer wieder wird man, wenn man das Eigenthümliche des Sittengesetzes bezeichnen will, auf das von Kant so nachdrücklich hervorgehobene Grundmoment zurückkommen müssen, daß die hier — und zwar nur die hier uns vorgehaltenen Imperative kategorische Imperative seien. Auch dem, was die Denkgesetze von uns fordern, haben wir in freier Selbstbestimmung nachzukommen. Auch das Wirken im Gebiete der Kunst, für welche die Gesetze des Schönen gelten, hat von dem sich selbst bestimmenden Willen auszugehen. Was aber diese Gesetze für sich aussagen, ist nur das, daß, wenn überhaupt wirklich gedacht oder wenn etwas Schönes dargestellt werden solle, dies auf die durchs Gesetz bezeichnete Weise geschehen müsse; und daß es so geschehen müsse, wird die Wissenschaft dort aus dem Wesen des Denkens, hier aus dem Wesen des Schönen abzuleiten haben. Das jedoch, daß wir überhaupt in richtigem Denken uns üben oder daß wir einer Darstellung des Schönen nachstreben sollen, gebieten diese Gesetze selber nicht. Ein Gebot hierzu müßte vielmehr entweder, um ein kategorisches Gebot für uns zu werden, vom Sittengesetze ausgehen, oder es würde etwa um eines anderwärts her gegebenen Zweckes willen an uns gestellt und wäre dann zunächst wieder nur eine hypothetische Forderung für uns, bis es dadurch, daß ein solcher Zweck als Forderung des Sittengesetzes nachgewiesen wäre, mittelbar selbst auch zu einer kategorischen Forderung für uns würde. Es ist früher einmal in einem interessanten Aufsatze der Jahrbücher für deutsche Theologie von E. Jäger ¹⁾ bemerkt worden, wie auch die herkömmlichen sogenannten logischen Grundgesetze in Wahrheit Gebote für uns seien; der Satz „ $A = A$, $A \text{ non} = \text{non } A$ “ sei zurückzuführen auf das Gebot: „fixire deinen Gegenstand, vertwecshle ihn nicht mit anderen“; und es wurde beigefügt, daß es vom sittlichen Ernste des Menschen abhängt, ob diese Forderung erfüllt werde oder nicht. Auch dieses Gebot aber kann die Logik für sich nur in hypothetischer Weise aufstellen, nämlich für den Fall, daß man richtig denken und denkend Etwas erkennen will oder soll; die kategorische Mahnung, dies mit sittlichem Ernste zu wollen und zu thun, muß vom Sittengesetz ausgehen. Nur die Einwendung möchte man vielleicht unserer Unterscheidung des Sittengesetzes von jedem anderen Gesetze, das unserer Selbstbestimmung gilt, entgegenhalten: ob denn nicht auch der Imperativ des Sittengesetzes am Ende auf einen hypo-

¹⁾ Band II, S. 119.

thetischen sich zurückführen lasse. Daran erinnert uns Schleiermacher ¹⁾. Wird nicht das wissenschaftliche Denken die Forderungen dieses Gesetzes darauf zurückführen, daß ich, wenn ich vernünftig sei und vernünftig handle, so und so handeln müsse? Aber wir haben dies zu erwiedern mit der Frage, ob wir denn zum festen Bewußtsein von der Vernünftigkeit eines Handelns gelangen könnten, wenn nicht eben dieses Handeln unserem unmittelbaren Bewußtsein als Gegenstand kategorischer Forderung sich aufdrängte, — ob überhaupt eine praktische menschliche Vernunft möglich sei, wofern sie nicht schon auf dem unmittelbaren Innewerden unbedingter kategorischer Forderungen ruhte. Und überdies, auch wenn das Wesen der Vernunft schon von vornherein für uns feststünde und wir rein aus ihm schon hätten ableiten können, was ein vernünftiges Handeln sein werde, bliebe als letzte oder erste Frage die stehen, ob und warum wir denn überhaupt der Vernunft gemäß uns bestimmen und ihr die Herrschaft über alle anderen in uns regsamem Triebe einräumen sollten. Eine gewisse Antwort darauf wird uns, und zwar im unmittelbaren sittlichen Bewußtsein, eben nur ein kategorischer Imperativ geben. Der Frage selbst aber wären wir nur dann überhoben, wenn die Vernunft, wo und soweit sie in uns sich regt, schon überall von selbst den anderen Trieben gegenüber wirksam würde in der Form einer Naturkraft, welcher sich hinzugeben oder nicht hinzugeben nicht erst Sache der eigenen Entscheidung wäre. Wir müssen hiergegen auf Grund der Thatsache des sittlichen Bewußtseins darauf beharren, daß der Mensch nicht bloß Vernunft hat und Vernunft in ihm wirkt, sondern daß es zugleich Sache seiner Selbstbestimmung ist, wirklich vernünftig zu sein und die Vernunft zur Macht in sich und seinem Handeln werden zu lassen; es ist kategorischer Imperativ für ihn, daß er vernünftig sein wolle und vernünftig handeln wolle.

Mit dieser seiner Eigenthümlichkeit also, daß es an die freie Selbstbestimmung sich wendet und daß es gerade an diese mit unbedingten Forderungen sich richtet, ist das Sittengesetz einzig in seiner Art. Der Charakter solcher Forderungen kann eben darum nicht weiter durch Definitionen klar gemacht werden. Er giebt sich aber um so mehr einem Jeden unmittelbar zu erfahren und zu empfinden, der nur überhaupt auf die Vorgänge seines inneren, sittlichen Lebens achten will. Auch hat auf Grund solcher Empfindung und Erfahrung schon die gewöhnliche Sprachweise für das, was so

¹⁾ Philosoph. und vermischte Schriften, Bd. II, S. 405 ff.

unserer Selbstbestimmung als unbedingte Forderung sich darbietet, einen besonderen Ausdruck, nämlich den des „Sollens“, festgestellt. Sie beschränkt denselben, sobald sie genau reden will, auf den Inhalt des Sittengesetzes im Allgemeinen und Einzelnen und dehnt ihn zugleich über diesen ganzen Inhalt aus. Sie unterscheidet diesen schärfer vom Inhalt und Gebiet aller anderen Gesetze, als es mancher alte und neue Philosoph zu thun verstanden hat. Der gemeine Mann wird vom Denker nicht sagen, daß er so und so denken solle, vom Künstler nicht, daß er so und so verfahren solle, sondern vielmehr, daß sie so und so denken und verfahren müssen, wenn sie nämlich ihre Sache recht machen wollen. Von einem Sollen wird er reden, wenn er allgemeine Forderungen des Sittengesetzes an sie im Sinn hat oder auch Thätigkeiten ihres besonderen Berufes als eines solchen, der ihnen als sittliche Pflicht obliege. Uns stützend auf dasjenige specifisch sittliche Bewußtsein, auf welchem dieser Sprachgebrauch ruht, behandeln auch wir im Nachfolgenden das Sollen und die Anforderungen des Sittengesetzes als gleichbedeutende Begriffe.

Mit der Unbedingtheit, welche den Forderungen des Sittengesetzes zukommt und ihnen eigenthümlich ist, ist denn auch schon gegeben, daß alle Triebe, die an sich unabhängig vom Sittengesetz in uns sich erheben und durch unsere Selbstbestimmung befriedigt werden möchten, diesen Forderungen unterzuordnen sind, — daß sie befriedigt werden dürfen nur, wenn ihre Befriedigung diesen gegenüber sich rechtfertigen läßt und in diese selbst irgendwie mit eingeschlossen ist. Wir kommen hiermit auf den Zusammenhang, worin auch die rechte Würdigung derjenigen Objecte, auf die unser Streben und Begehren sich richten möchte oder die sich uns als Güter darstellen, mit unserem Bewußtsein des Sollens steht.

Mit dem unmittelbaren Bewußtsein von der Unbedingtheit der sittlichen Forderungen verbindet sich endlich auch unmittelbar die Voraussetzung, daß eine Realisirung derselben möglich sein müsse. Das sittliche Subject findet freilich sofort auch, daß diese bedingt sei durch Zustände und Umstände, welche über seine Selbstbestimmung hinaufreichen, durch Zustände, welche die Außenwelt, und auch durch Zustände, welche sein eigenes Inneres betreffen. Was die sich selbst bestimmende Persönlichkeit soll, ist bedingt durch ein Sein, das für sie und auch in ihr gesetzt sein muß. Im Hinblick darauf werden sich für sie Bedenken erheben, ob nicht vielleicht doch der Eindruck von jener Unbedingtheit der sittlichen Forderung sie getäuscht habe und ob sie nicht,

wenn derselbe unabweisbar sei, einem unlösbaren inneren Zwiespalt preisgegeben werde. Wir können ihnen nur entgehen vermöge einer sittlichen Erkenntniß, welche das Sollen immer schon im Zusammenhang mit einem Sein auffaßt; von einem solchen Zusammenhang, der zwischen beiden überhaupt zu statuiren ist, werden wir unten weiter handeln. Nur dann aber, wenn die Persönlichkeit von Anfang an vom Bewußtsein des Sollens durchdrungen ist, wird sie auch befähigt sein, dasjenige Sein zu erfassen, zu benutzen und zu gestalten, von welchem außer ihr und in ihr das, was sie soll, bedingt ist.

Dem Willen, der sich selbst bestimmenden Persönlichkeit, gilt das Sittengesetz. Und weiter müssen wir nun in Betreff seines Inhaltes oder des Gebietes, auf welches seine an den Willen gerichteten Forderungen sich beziehen, darauf achten, daß dies vor Allem wieder das Gebiet des Willens selbst ist. Es handelt sich bei ihm nicht bloß und nicht vor Allem um Entscheidungen des Willens auf der objectiven Sphäre, die sich ihm in der Außenwelt und in den übrigen Elementen des eigenen psychischen und geistigen Lebens darbietet, noch um ein umfassendes Werk, das hier hergestellt werden sollte. Es handelt sich vor Allem darum, daß in fortgesetzter Selbstbestimmung nach dem Gesetz und Hingabe an das Gesetz, womit dann für ein richtiges, sich selbst klares sittliches Bewußtsein und Willen die Hingabe an Gott eins sein wird, der Wille selber sammt allen den Trieben und unwillkürlichen Regungen, welche er nicht bloß vorfindet, sondern über denen er zu walten und die er weiter zu gestalten hat, eine stetige Richtung annehme, einen festen und umfassenden Charakter gewinne; wir haben oben bemerkt, wie hierzu mit der Selbstbestimmung gemäß dem Sittengesetz jenes Naturgesetz des Willens zusammenwirkt. Nicht glücklich gewählt ist dafür freilich der herkömmliche Name Sittengesetz. Denn er erinnert gerade nicht an die innere Zuständigkeit als solche im Unterschied von einem Habituellen äußeren Verhalten; noch deutet er an, daß der Zustand, welchen das Gesetz hergestellt haben wolle, aus der Selbstbestimmung hervorgehen müsse und nicht etwa bloß ein unwillkürliches Ergebniß der Gewohnheit sein dürfe und könne.

Je mehr das Sittengesetz so in seiner Beziehung aufs Innerste des Menschen, auf Willensrichtung, Charakter, Gesinnung, aufgefaßt wird, um so mehr wird eben von hier aus auch das Bewußtsein und Verständniß dafür aufgehen, wie alle die verschiedenen Forderungen,

die an das sittliche Subject sich richten, zu Einem Ganzen sich zusammenzuschließen oder wirklich Forderungen Eines Gesetzes sind. Um so leichter wird ferner dem Mißverständnisse gewehrt werden, als ob darum, weil an die verschiedenen Subjecte verschiedene Forderungen ergehen, der Begriff des Gesetzes für die Ethik in dem Maaf, in welchem diese das Individuelle im sittlichen Leben würdigt, zurücktreten müßte und am Ende gar nur den Werth einer abstracten Formel behielte, welche nur aussagte, daß Alle überhaupt sollen, während das, was jeder Einzelne sollte, für die Einzelnen immer ein Verschiedenes wäre. Denn die Grundforderungen für jenes Gebiet bleiben ja doch auch ihrem Inhalte nach für Alle dieselben. Weiter individualisiren sich dann die sittlichen Forderungen unendlich mit Bezug auf das Material, welches die einzelne Persönlichkeit für ihre Selbstbestimmung im äußern Leben und in ihrem eigenen, verschieden ausgestatteten, physischen und psychischen Organismus vorfindet, mit Bezug auf die in ihrer Umgebung schon vorhandene Realisirung des Sittlichen, worein sie selbst mit ihrer individuellen Ausstattung eintritt, und auch mit Bezug auf den Stand der Reife und Stärke, welchen sie selbst in der Hingabe ihres Willens ans Gute schon erreicht hat. Allein in aller Verschiedenheit jenes Materials, wornach die Anforderungen für die Einzelnen verschiedene werden, bleibt ja doch immer das Gemeinsame der menschlichen und außermenschlichen Natur mit den daraus sich ergebenden gemeinsamen Aufgaben für Alle. Die sittlichen Gemeinschaften, Institute u. s. w., welche der Einzelne in Familie, Staat u. s. w. bereits auf verschiedenartige Weise realisirt vorfindet, sind ihren wesentlichen Grundzügen nach doch überall dieselben, waren durch gleichartige Anforderungen ins Dasein gerufen worden und stellen gleichartige Anforderungen an die Einzelnen. So verschieden auch jene sittliche Reife der Einzelnen ist und so verschieden hiernach für sie die sittlichen Gebote sich gestalten mögen, so ist doch mit Bezug auf die Vollendung des Subjects in seinem sittlichen Mittelpunkte, nämlich mit Bezug auf den Charakter, welchen endlich die sittliche Gesinnung gewinnen, auf die Gemeinschaft mit Gott, in welche sie kommen, auf die Herrschaft, welche sie über alle die individuell verschiedenen natürlichen Kräfte des physischen und geistigen Lebens erlangen soll, das Ziel für Alle ein und dasselbe und hiermit auch Allen Ein Streben nach diesem Ziele geboten. Ueberdies sind diejenigen Gebote, welche die rechte Grundgesinnung selbst uns vorhalten und diese durch uns bethätigt haben wollen, immer und über-

all die gleichen; die Gleichheit der Grundgesinnung, welche hier gefordert ist, erleidet auch durch alle die angedeuteten individuellen Unterschiede keinerlei Modification. Endlich ist ja gerade auch das, daß die Einzelnen mit ihrer Selbstbestimmung an die für sie gegebenen verschiedenen individuellen Zustände und Umstände sich anschließen und die daraus hervorgehenden individuellen Anforderungen aufnehmen und ihnen nachkommen sollen, für Alle ein Grundgebot. Und während der Einzelne der individuellen Anforderungen, welche seine besonderen inneren und äußeren Verhältnisse mit sich bringen, in seinem Bewußtsein und seinem individuellen sittlichen Gefühle inne wird, muß er zugleich doch auch dessen inne werden, daß jeder Andere unter gleichen Verhältnissen bei richtigem sittlichen Gefühl die gleichen Anforderungen zu erfahren und ihnen nachzukommen hätte und daß umgekehrt das, was der Andere in den eigenen Verhältnissen jetzt wollen und thun solle, unter gleichen Verhältnissen auch für ihn selbst geboten wäre. Auch bei der individuellsten sittlichen Anforderung giebt sich so die Beziehung aufs allgemeine sittliche Gesetz zu erkennen. — Auch für die Würdigung des Unterschiedes, den man zwischen den Geboten des Sittengesetzes und zwischen individuellen sittlichen Rathschlägen hat machen wollen, werden hiermit schon die wichtigsten Gesichtspunkte an die Hand gegeben sein.

Daß wirklich ein solches unbedingtes Sollen für uns statthabe, daß ein Sittengesetz feststehe, dessen unbedingten Ansprüchen zwar unser Wille widerstreben, unser Bewußtsein aber schlechterdings nicht sich entziehen könne, ist im Bisherigen als erfahrungsmäßige, unbestreitbare Thatsache ausgesprochen worden. Die Gewißheit davon wird auch für Jeden immer nur auf die eigene innere Erfahrung gegründet werden können. Wo auf diesem Grunde das Sittengesetz anerkannt ist, da haben wir es in Beziehung zu setzen zum übrigen Inhalt unseres Bewußtseins und Wissens von uns selbst, von Gott und der Welt; es ist der Nachweis zu versuchen, wie es objectiv aus dem inneren Zusammenhange dessen, was diesen Inhalt bilde, hervorgehe und im Zusammenhange mit den übrigen Seiten und Verhältnissen unseres Wesens in unser Bewußtsein trete; so erst wird das, dessen wir zunächst unmittelbar gewiß sind, in der Totalität unseres Erkennens für uns fest und klar werden; dabei wird es sich wesentlich wieder ums Verhältniß des Sollens zu einem Sein, und zwar namentlich zu einem höchsten Sein und einem Ursein, handeln. Wo hingegen jene tiefste Grundlage für unsere

Anerkennung des Sittengesetzes geleugnet wird, da wird es keiner wissenschaftlichen, von irgend welchen anderen Wahrheiten ausgehenden Deduction jemals gelingen, von sich aus die Geltung, die wir dem Sittengesetze zuerkennen, überzeugend festzustellen. Wohl aber werden diejenigen, welche aus wissenschaftlichen Gründen die unbedingte Geltung eines Sittengesetzes zu leugnen vorgeben und mit wissenschaftlichen Gründen widerlegt zu werden fordern, zu der von ihnen verweigerten Anerkennung auf die Weise in wissenschaftlicher Deduction hinzuführen sein, daß sie gefragt werden, ob denn nicht auch bei ihnen solche höhere Ideen, an denen doch auch sie festhalten wollen, in Wahrheit eben nur in einem unbedingten Sollen und in der unabwiesbaren Erfahrung von diesem Sollen ihren Halt haben, wenn gleich sie selbst über den Zusammenhang ihrer Ideen mit diesem Sollen und über ihre eigene, unmittelbare sittliche Erfahrung sich noch nicht klar geworden sind. Wir denken hier an Einwendungen gegen die Geltung des Sittengesetzes, wie sie zwar innerhalb der christlich theologischen Ethik und auch innerhalb der neueren deutschen Philosophie nicht vorkommen, jedoch sonst in der Gegenwart unter Männern, die sich der Wissenschaft rühmen, einflußreiche Vertreter haben. So müssen für die sogenannte Wissenschaft des Materialismus die unbedingten Forderungen des Sittengesetzes zu wandelbaren Vorstellungen werden, die nur für gewisse Zeiten und Geschlechter durch die Macht der Gewohnheit und Erziehung sich fixiren, in letzter Instanz aus der Macht und dem Wechselspiel sinnlicher Triebe herzuleiten sind und mit der verschiedenen Gestalt, welche in der Entwicklung des sinnlichen, materiellen Lebens unser Bewußtsein und bewußtes Leben annimmt, auch selber immer wieder wechseln. So hat, worauf Frauenstädt uns aufmerksam macht, neuerdings ein Mann des Rechts und der Rechtswissenschaft, nämlich J. H. v. Kirchmann, von der Moral überhaupt ausgesagt, daß es „in ihr kein unbedingt Wahres gebe“ und daß „der Halt für ihren Inhalt nirgends zu finden sei als in der Lust, in den verschiedenen Arten derselben und in den Wegen und Mitteln, diese Lust und ihre einzelnen Arten zu erreichen“¹⁾. Wenn nun die Vertreter einer solchen Auffassung dieselbe theoretisch und praktisch mit voller Consequenz durchführen wollten und, was eben zu dieser Consequenz gehört, für ein der Natur der Dinge entspre-

¹⁾ Frauenstädt, das sittliche Leben, 1866, S. 36 f. J. H. v. Kirchmann, über die Unsterblichkeit, 1865, S. 144 ff.

chendes Verhalten einfach das erklären würden, daß Jeder die natürlichen Triebe und Begierden, die der Erfahrung nach bei den einzelnen Individuen verschieden sich modificiren, bei sich selbst beobachte und denjenigen, deren Befriedigung seiner Individualität besondere Lust verheißt, sich ohne Skrupel über kategorische Imperative hingebe: so möchte man ihnen gegenüber freilich auf alle Deductionen verzichten und einfach nur mit praktischer Ansprache unmittelbar auf ihr Gewissen zu wirken versuchen. Wenn aber die nämlichen Männer doch zugleich von gewissen allgemeinen Zielen für die fortschreitende Entwicklung der Menschheit reden, wenn sie hierbei im menschlichen Wesen gewisse höhere und höchste Seiten anerkennen, um deren Cultur und Vervollkommenung es vor Allem sich handle, wenn sie ihr und Anderer Streben und Wirken hierauf richten wollen und einen Erfolg hierfür hoffen: so werden sie zu befragen sein, wie denn sie zu der Gewißheit gelangen, daß das angeblich Höhere, als welches sie wohl die aus der Materie hervorgehenden geistigen Functionen bezeichnen, wirklich ein Höheres sei und auch Anderen als ein Höheres erscheinen müsse. Wir werden fragen, ob sie etwa die Geltung dieses Höheren wirklich darauf meinen begründen zu können, daß der stärkste physische Trieb aller Menschen darauf sich richte und die größte Lust darin zu finden sei, und was sie, falls ihr individuelles Lustgefühl dazu stimmte, einem Andern würden zu erwiedern haben, der seine Lust vielmehr in ganz anderen Gebieten befriedigt findet und mit Verufung auf den in ihm selber mächtigen Fleischestrieb und auf seinen eigenen Geschmack ihre Mahnungen zu einem angeblich höheren Streben und ihre Verheißungen höherer Lust verlacht. Werden sie einen Solchen überzeugen und umstimmen können, ehe der Ruf zu höheren, idealen Interessen mit der Macht des „Sollens“, der unbedingten sittlichen Forderung, in seinem Gewissen sich kund gegeben hat? Und würden in ihnen selbst die höheren Ideen noch möglich sein und könnten dieselben gegen kräftigere Regungen der niedrigsten Triebe und gegen Lebenserfahrungen, welche um jener willen Unlust und Opfer auflegen, sich auf die Dauer behaupten, wofern nicht auch in ihnen derartige Kundgebungen noch wirkten, gegen welche freilich sie selber bei der Analyse ihres Innern noch eigensinnig das Auge verschließen? Wäre auch das besondere Wohlgefühl, das sie auf jenen Gebieten zu empfinden bekennen, in seinem ganz eigenthümlichen Charakter erklärlich, wenn nicht Forderungen ganz eigenthümlicher Art, nämlich eben die ans Gewissen ergehenden, unbedingten Forderungen, dort eine Befriedigung

fänden? Und könnten die Hoffnungen auf allgemeine Erfolge des Wirkens für jene Ideen gegenüber vom Vorwurf eitler Illusionen irgend Stand halten, wenn nicht mit ihnen wenigstens ein dunkles unwillkürliches Bewußtsein davon sich verbände, daß die Anerkennung der Ideen und das Wirken für sie etwas unbedingt Gefordertes sei und daß über unserem Streben und über der Welt, in der wir arbeiten, eine unbedingte Macht walte, welche den Erfolg sichere? Es ist so auch bei allem Reden der Gegenwart von Zwecken der Humanität, Cultur, Civilisation u. s. w. die Erinnerung daran sehr wichtig, daß das Streben nach Allem, was hierzu gehört, nicht blos nie den Grundgeboten des Sittengesetzes — unter dem Vorgeben eines zu erzielenden Gutes oder Wohlbefindens — widersprechen darf, sondern daß es auch in sich selbst Kraft und Zuversicht des Erfolges nur dann haben und behalten kann, wenn es auf dem Bewußtsein ruht, selber der Gegenstand unbedingter sittlicher Forderung zu sein.

Gegen die unbedingte Geltung eines Sittengesetzes wird sodann eingewandt, daß gerade die erfahrungsmäßigen Thatsachen des sittlichen Bewußtseins und Lebens zeigen, wie ja doch die einzelnen Subjecte keineswegs der nämlichen, angeblich unbedingten Gebote inne werden, vielmehr zu gar Verschiedenartigem und Entgegengesetztem sich unbedingt aufgefordert zu fühlen vorgeben, gar Differentes und Widersprechendes für recht und gut oder für den Inhalt eines Sittengesetzes, das allgemein gelten sollte, erklären. Davon nun, daß eine gewisse Verschiedenheit sittlicher Anforderungen für die Einzelnen immer bestehen und der Einzelne hierbei immer auf sein individuelles sittliches Gefühl sich verwiesen finden werde, haben wir schon oben geredet. Es sind aber dies, wie wir gleichfalls schon gesehen haben, Anforderungen, welche gerade aus dem allgemeinen Sittengesetz in seiner Beziehung auf die einzelnen Individualitäten hervorgehen, mit einander keineswegs in Widerspruch kommen und jedesmal wirklich als schlechthin giltig für das einzelne Individuum anzuerkennen sind. Hier haben wir nur davon noch zu handeln, ob nicht gerade auch diejenigen Gebote, die wir auf unserem gegenwärtigen christlichen Standpunkt und in unserem heutigen Culturzustand zu allgemein giltigen Grundgeboten für ein sittliches Bewußtsein machen und eben auch jenen verschiedenen individuellen Pflichten zu Grunde legen möchten, für das sittliche Bewußtsein anderer Menschen gar nicht existiren, bei diesen vielmehr Anforderungen zu einem Verhalten ihnen entgegenzutreten, das uns ein sittlich greuelhaftes dünkt, und ob nicht deshalb

aufs Geltendmachen eines Sittengesetzes überhaupt zu verzichten sei. Da wird denn ein Christ mit Recht auf diejenige Gewißheit sich berufen, die ihm in Betreff des göttlichen Willens nicht bloß durchs natürliche Gewissen, sondern durch den Geist der Wiedergeburt ganz unerschütterlich zu Theil werde; mit ihr, wird er sagen, lasse sich in Hinsicht auf innere Sicherheit und Kraft das Meinen derjenigen Subjecte und Menschenmassen, welche, von der Sünde geknechtet, auch selbst unsittliche Forderungen vortragen, in keiner Weise vergleichen, und sie lerne auch jeder Andere gleichermaßen bei sich kennen, wenn er nur einmal den erlösenden Wirkungen Gottes sich hingegeben habe. In Wahrheit aber ist auch schon beim natürlichen Menschen, ja auf den tiefsten Stufen sittlicher Verderbniß und Verwahrlosung die Verschiedenheit des sittlichen Bewußtseins keineswegs so groß, wie man sie bei jenen Einwendungen darzustellen pflegt, und die Macht des Einen Gesetzes erweist sich nur um so größer, je mehr sie gerade unter solchen Zuständen und im Widerspruche gegen sie unwillkürlich noch fortwirkt. Daß jedenfalls ein unbedingtes Sollen für den Menschen gelte, macht sich im Bewußtsein und innern Leben der rohen Menschen und Völker bemerklich, auch wenn sie über den geforderten Inhalt sehr Verschiedenes meinen; auf die Meinung, daß das Sollen selbst etwas bloß Vermeintliches sei, daß sie es nicht mit Ansprüchen einer höchsten Autorität, sondern überall nur mit Mitteln und Rathschlägen der eigenen Lust zu thun haben, gerathen sie nicht durch ihr eigenes sittliches Bewußtsein, sondern erst durch Einreden und Deductionen, welche ihrer Neigung zusagen. Der Inhalt der sittlichen Grundforderungen sodann behauptet sich als ein und derselbe zunächst und am meisten mit Bezug auf diejenigen sittlichen Bande, welche für Jeden die nächsten sind: so mit Bezug auf das Sollen, welches fürs Verhältniß zwischen Kindern und Eltern, zwischen den Wohlthätern und den zum Dank Verpflichteten u. s. w. gilt. Auch gerade diejenigen sittlichen Gebote endlich, welche den höchsten Ausdruck christlich sittlicher Gefinnung enthalten, welche erst durchs Christenthum klar dem sittlichen Bewußtsein aufgegangen sind und welche mehr noch als andere den Trieb und die Kraft des Geistes der Wiedergeburt für ihre Befolgung voraussetzen, werden doch immer schon aufs Bewußtsein des natürlichen und rohen Menschen eines ganz eigenthümlichen, unendlich hohen, unabweisbaren Eindrucks nicht verfehlen. Stellt man ihm die durch sie geforderte Liebe auch gegen Feinde, oder das sich zu den Elendesten herablassende Erbarmen, oder die mit per-

sönlicher Hoheit und Kraft verbundene selbstverleugnende Demuth, an was Alles er freilich von sich aus nicht gedacht hatte, in lebendigen Beispielen bei ruhigem Bewußtsein vor's Auge, so kann sein Gemüth zunächst dem unwillkürlichen, aus keinem physischen Trieb erklärbaren Gefühle davon sich nicht entziehen, daß dies etwas Schönes und Gutes sei. Und hieran wird, wenn er nur überhaupt solchen Eindrücken Stand hält, getrost der Versuch christlichen Zeugnisses sich anschließen, in ihm auch das Bewußtsein davon anzuregen, daß jenes Verhalten zugleich der Gegenstand des Wohlgefallens für einen höchsten, absoluten Willen sei und daß Menschen, welche diesem ganz nachkommen wollten, es auch als eine Forderung für sich müßten gelten lassen. Was bei ihm diesem Versuch in den Weg tritt, wird keineswegs ein subjectives sittliches Bewußtsein und Meinen sein, wornach vielmehr ein entgegengesetztes Verhalten sittliches Gebot wäre, sondern nur das Gefühl eigener Schwäche, vermöge deren ein solches Verhalten doch für ihn sich nicht eigne, der Gedanke an die Opfer, welche dabei die Verleugnung der niedrigen, selbstischen Triebe von ihm fordern würde, und die eigene Willensrichtung, der er nun einmal sich hingegeben hat und in welche er sich gebannt fühlt. Der Versuch aber, ein Bewußtsein für die Geltung des von uns als wahr erkannten Sittengesetzes in ihm zu erwecken, wird immer noch weit leichter gelingen, als ein Versuch, ihn zu einem ernstern, kräftigen Streben für irgend welche andere geistige, ideale Interessen zu erheben, ohne daß zugleich und vor Allem jenes sittliche Bewußtsein in ihm wach gerufen würde. Was oben über die Pflege der Cultur u. s. w. in unserer eigenen Mitte ohne Geltendmachen des Sollens, des unbedingten sittlichen Gebotes, bemerkt worden ist, wird vollends klar überall da sich bestätigten, wo solche Bestrebungen nicht schon eine geschichtliche Macht geworden sind, sondern erst neu gepflanzt werden müssen.

Das Bewußtsein des Sollens, einer Totalität von unbedingten Forderungen, die an unseren Willen ergehen, eines Gesetzes, das unserer Selbstbestimmung als solcher gilt, ist mit dem Selbstbewußtsein des Menschen, soweit er seiner als eines sich selbstbestimmenden bewußt wird, untrennbar verbunden. In dem Gesammtinhalte der Ethik, welche mit dem Leben der sich selbstbestimmenden Persönlichkeiten oder mit dem menschlich sittlichen Leben überhaupt sich beschäftigt, stellen sich dann neben das Sollen und das Sittengesetz andere Grundbegriffe und Hauptmomente. Sie hat zu thun mit dem Wesen der Persönlichkeit selbst, an welche das Gesetz sich richtet.

Sie hat das Gute, welches im Geseze sich darstellt, noch in anderen Formen aufzufassen und wird erst, indem sie es zugleich so auffaßt, wahrhaft zu einer Wissenschaft des Lebens; man pflegt als solche Formen bekanntlich die der Tugend und des sittlichen Gutes zu bezeichnen. Allein das Sollen und Gesez hat nun doch für die Ethik auch mit Bezug auf diese Seiten und Gebiete eine allumfassende Bedeutung, und zwar ist diese Bedeutung eine fundamentale, sofern die Ethik, welche ihren Wahrheitsgehalt auf wissenschaftliche Weise uns ins Bewußtsein und zur Ueberzeugung bringen will, dies in Wahrheit nur dann wird thun können, wenn sie eben aufs allgemeine Bewußtsein des Sollens sich stützt und es zu seinem Ausgangspunkte nimmt. Das Grundwesen der Persönlichkeit, sofern diese Gegenstand der Ethik ist, besteht eben darin, daß sie die Macht der Selbstbestimmung hat; wir haben aber schon oben darauf hingewiesen, daß, wie mit dem Bewußtsein der Selbstbestimmung das Bewußtsein der unbedingten Forderungen sich verbindet, so umgekehrt jenes Bewußtsein erst auf Grund von diesem seine feste innere Gewißheit hat. Man sehe weiter wohl zu, ob eine Lehre von Gütern und Tugenden, so viel an sich Nichtiges auch sonst schon über diese Begriffe gesagt werden mag, sich wirklich begründen oder auch nur dem Bewußtsein klar machen lasse, ehe jener Ausgangspunkt festgestellt ist. Ethiker, welche einen anderen Gang einschlagen, pflegen von jenem Bewußtsein des Sittengesetzes doch immer schon genug unter der Hand vorauszusetzen — zum Nutzen der Sache, zum Nachtheil für die Klarheit und Wissenschaftlichkeit ihrer Methode.

Unter den neueren theologischen Ethikern geht z. B. Wuttke von der „sittlichen Idee“ und dem Begriffe des Zweckes aus. Er beginnt mit dem Satze: „Die sittliche Idee ruht auf der des Zweckes; der Zweck ist eine durch eine Lebensbewegung zu realisirende Idee“, und weiter hören wir, daß es beim vernünftigen Geschöpf um einen Zweck sich handle, der als Aufgabe einer durch freies Thun zu vollbringenden Lebensbewegung gesetzt sei. Wir sehen hier ab vom eigenthümlichen Ausdruck jener Sätze, welche zusammengefaßt so lauten würden, daß die sittliche Idee auf einer durch eine Lebensbewegung zu realisirenden Idee ruhe. Wir sehen ab von der Frage, ob so ohne Weiteres klar sei, was „Idee“ überhaupt bedeute. Fragen aber möchten wir, ob der Zweck, vom ethischen Standpunkt aus aufgefaßt, als etwas durch freies Thun zu Realisirendes schon klar und bestimmt genug definirt und von Zwecken, welche z. B. die Lehre von dem

Schönen und der Kunst ganz abgesehen von einer ethischen Würdigung uns vorhält, unterschieden sei, — ob nicht auch Buttkc selbst in der That hier schon bestimmter unter dem „zu Realisirenden“ Etwas, dessen Realisirung durch ein unbedingtes „Soll“ gefordert werde, im Sinn gehabt habe, — und ob es dann nicht richtiger gewesen wäre, gleich von vornherein eben dieses Sollen bestimmter ins Auge zu fassen und nicht erst nach langen anderen Definitionen und Explicationen über das Gute, das Gut, die Beziehung des Guten zum Gefühl u. s. w., über das sittliche Subject, über Gott und die Offenbarung seines Willens den Leser ausdrücklich auf diese Grundthatsache seines sittlichen Bewußtseins und Gefühles hinzuführen.

Das größte Werk der neueren Ethik, die Ethik Rothe's ¹⁾, führt uns in der speculativen Construction des creatürlichen Seins und Lebens auf das Gebiet des Sittlichen oder — was Rothe für den umfassenderen Ausdruck nehmen will — des „Moralischen“ in der Weise hinüber, daß es nachdrücklich und in sehr entschiedenem Gegensatz gegen den Determinismus, der in anderem Sinn ja auch von Selbstbestimmung zu sprechen pflegt, die Macht der Selbstbestimmung aushebt, welche in der Persönlichkeit gesetzt sei und welche die Möglichkeit, sich auf entgegengesetzte Weise zu bestimmen, in sich schließe; das Moralische sei das durch diese Selbstbestimmung Gewordene. Es ist aber, fügt Rothe sogleich bei, im Begriff des persönlichen Geschöpfes auch schon die unzweideutige Bestimmung darüber enthalten, in welcher Weise es von jener Möglichkeit Gebrauch zu machen hat: durch seinen Begriff selbst ist ihm für sein Sich-Selbst-Bestimmen die unverbrüchliche Norm vorgezeichnet. Was hiermit gemeint ist, führt die Lehre vom „moralischen Gut als abstracten Ziel“ in ihrem ersten Abschnitt vom „allgemeinen Wesen des moralischen Processes“ aus: eben das, daß der Mensch sich selbst bestimme, und zwar schlechthin, ist Forderung an ihn, während er von Natur die Anlage zur Selbstbestimmung, nicht auch schon thatsächlich die Macht der Selbstbestimmung besitzt; diese moralische Forderung bildet zugleich die allgemeine moralische Norm. Und weiter ergiebt sich vermöge des Verhältnisses, in welchem die menschliche Persönlichkeit zur materiellen Natur steht, als unbedingte Forderung das, daß die Persönlichkeit diese von sich aus schlechthin bestimme und

¹⁾ Die Abhandlung ist vor dem Tode dieses vom Verf. hochverehrten Theologen geschrieben.

ihrerseits sich schlechthin nicht durch sie bestimmen lasse. Ehe Rothe dies in der Lehre vom moralischen Gut entwickelt, hat er indessen erklärt, die Ethik müsse in ihrer Construction des Moralischen zuerst den von der Macht der Selbstbestimmung hervorzubringenden Complex von Wirkungen oder das Moralische als Product darstellen: ihre erste Aufgabe sei die Construction einer Güterlehre; das Zweite sei die Construction der dieses Product producirenden moralischen Kraft: hiermit die Construction einer Tugendlehre; erst das Dritte sei die Construction der für die Hervorbringung der moralischen Wirkung erfordernten richtigen Wirkungsweise der Macht der Selbstbestimmung des Subjects oder die Construction einer Pflichtenlehre, und zwar würde bei einer schlechthinigen moralischen Normalität des Subjects diese dritte Aufgabe wegfallen, weil da die moralische Kraft schon als solche das richtige Bewußtsein des Subjects um die richtige Form seines moralischen Producirens involviren würde. Dabei bekämpft er Schmid, welcher mit der von ihm und Schleiermacher eingehaltenen Reihenfolge der drei ethischen Hauptlehren unzufrieden sei und vielmehr für die Pflichtenlehre die erste Stelle verlange, indem nach seinem Erachten für die christliche Theologie ¹⁾ das Gesetz der eigentliche Ausgangspunkt sein sollte. Allein so wenig Rothe Schmid's Einwendungen zugeben will, so sehr scheint mir doch gerade auch er selbst in der That mit jenen Ausführungen für das zu zeugen, was wir mit einer fundamentalen Bedeutung des Gesetzes und einer ihm gebührenden ersten Stelle in der Ethik meinen und womit der Hauptsache nach auch Schmid's Meinung zusammentrifft. Denn auf was Anderes führt er uns dort mit jenen Aussagen über eine Forderung und zwar unbedingte Forderung an die mit der Macht der Selbstbestimmung ausgestattete Person und über die Norm und zwar unverbrüchliche Norm für ihre Selbstbestimmung, als eben auf das, was man sonst unter einem sittlichen Grundgesetz für den Willen versteht und was anders zu benennen wir auch bei ihm keinen Grund finden? Das Erste, was sich bei ihm mit dem Gedanken an die Selbstbestimmung verbindet, ist eben der Gedanke an eine Norm. Und zubörderst eben unter dem Gesichtspunkt einer Forderung, einer Norm oder, wie wir uns zu sagen erlauben, unter dem Gesichtspunkt des sittlichen Grundgebotes wird das sittliche Product und Gut selbst eingeführt: als

¹⁾ Genauer ist, wie sich von selbst versteht und wie auch der Zusammenhang bei Schmid (christl. Sittenlehre, S. 317) zeigt, zu sagen: für eine auf dem Standpunkt christlicher Theologie stehende Ethik.

Etwas, was gewirkt werden soll, — wenn gleich Rothe den Ausdruck Sollen noch nicht gebraucht. Nicht minder bezeichnet Rothe nachher, wo er vom moralischen Proceß als religiösem redet, die wirkliche positive Frömmigkeit oder das, daß der Mensch vermöge schlechthiniger Selbstbestimmung sich schlechthin von Gott bestimmen lasse, wesentlich als Forderung an den Menschen. Und indem er weiterhin die einzelne menschliche Persönlichkeit in ihrer Beziehung zu den anderen betrachtet, ergiebt sich ihm vor Allem wieder eine Forderung, nämlich die Forderung, daß das menschliche Einzelwesen kraft seiner Selbstbestimmung mit allen übrigen sich in Gemeinschaft setze, oder, wie er selbst sagt, „mit Einem Worte die Forderung der Liebe und zwar der schlechthin allgemeinen Liebe“. So kommt ja doch seine Lehre vom moralischen „Gut“ auf das zurück, was wir im Einklang mit Jesu Worten die zwei Grundgebote des ganzen „Gesetzes“ nennen; und auch er stellt es eben als Gebot hin. Schmid sagt a. a. O. S. 348 weiter, bei Rothe selbst stehen nun die Güter wie Gesetz da, und diese Einwendung finden wir auch in jener Entgegnung Rothe's nicht berücksichtigt; Schmid durfte ihn dann freilich keineswegs so, wie er es thut, einer Schleiermacher'schen Schule zurechnen, welche „in einem gewissen Gegensatz gegen das Gesetz sich befinde und es nicht übers Herz gebracht hätte, das Gesetz über ihre Umzäunung einzulassen“; thatsächlich nimmt Rothe's Ethik trotz ihrer Eintheilung doch mit jener Betonung der Forderung und Norm einen ganz andern Standpunkt ein. Ja Rothe wendet selber auch schon den Begriff des Gesetzes auf die Norm, von der er beim sittlichen Proceß redet, an. Er bemerkt zwar im Abschnitt vom „allgemeinen Wesen des moralischen Processes“ in Betreff der oben angegebenen allgemeinen moralischen „Norm“, sie sei nicht gleichbedeutend mit „Sittengesetz“, wofür er vielmehr auf die Pflichtenlehre verweist. Aber jene Forderung oder „Vorschrift und Regel“ für die Persönlichkeit in ihrem Verhältniß zur materiellen Natur nennt er doch auch in der zweiten wie in der ersten Auflage seines Werkes das „Sittengesetz im weitesten Sinne des Wortes“, wovon dann die Pflichtenlehre die durch Sünde und Erlösung bedingte Formel des Handelns als das Sittengesetz im engeren Sinne oder, wie Rothe will, als das eigentlich so genannte Sittengesetz unterscheiden will ¹⁾. Auch die Grundmomente der Pflicht und Pflichtenlehre sind in der That mit jenen Aussagen über die Forderungen, Normen, Vorschriften u. s. w. bereits

¹⁾ Nach der ersten Auflage Bd. 3, S. 13.

gegeben, wenn man den Begriff der Pflicht in dem allgemeinen Sinne nimmt, in welchem Schmid, und zwar gemäß dem gewöhnlichen Sprachgebrauch, ihn genommen hat, und ihn nicht sogleich und allein auf die concrete Ausprägung der sittlichen Forderung fürs einzelne sittliche Individuum und dessen individuelle Stellung bezieht: das Wesen der Verpflichtung ist, wie Schmid sich ausdrückt, im Allgemeinen eben die Abhängigkeit des Willens vom Gesetze kraft der dem Gesetze zukommenden Unbedingtheit, und Pflicht im objectiven Sinne oder das den Willen verpflichtende Gute, ist eben der Gesetzesinhalt selbst. Rothe selber kommt endlich in seiner Pflichtenlehre (nach der 1. Auflage) auf jenes schon am Eingang der Ethik ausgehobene „Sittengesetz im weiteren Sinne“ zurück und erklärt dann zwar, daß nicht aus diesem die Pflichtenlehre sich entwickle, erkennt ihm aber wenigstens die „Dignität eines höchsten regulativen Kanons“ für diese zu. So nehmen wir denn auch gegenüber von Rothe und gerade mit Berufung auf ihn für das Sittengesetz eine für die Ethik grundlegende Stellung in Anspruch. Es muß auch ausdrücklich in dieser seiner Bedeutung geltend gemacht werden. Und es wird so selbst sich überall um so mehr geltend machen, je mehr bei einem Ethiker und bei jedem über das Sittliche nachdenkenden Menschen mit einem ernsten sittlichen Geist und mit dem Blick aufs Allgemeine der sittlichen Aufgabe eine entschiedene Anerkennung und Betonung wahrhafter Selbstbestimmung oder Freiheit sich verbindet. Eben gegenüber dieser Selbstbestimmung muß das Gute zunächst als ein Gefordertes sich darstellen. Eben in der Entschiedenheit, womit Rothe eine Selbstbestimmung des Menschen zum Ausgangspunkt macht, die von der Schleiermacher'schen Willenstheorie gar sehr sich unterscheidet, ja einen directen Gegensatz zu ihr bildet, sehen wir den Grund, um deß willen er trotz allem Anschluß an Schleiermacher's Hauptbegriffe und Eintheilung doch so ganz anders als dieser das Gute wesentlich und vor Allem unter den Gesichtspunkt der Forderung, und das heißt unter den des Sollens und des Gesetzes, zu stellen hatte. Daß es also die Form des Gesetzes ist, unter der das Gute zum Bewußtsein kommt, wird mit Bestimmtheit schon vor der Entfaltung einer Güter- und Tugendlehre (natürlich ohnedies vor einer concreten Pflichtenlehre) auszuführen sein. Und zugleich wird nun hierbei nicht minder mit Bestimmtheit davon ausgegangen werden müssen, daß dieses Bewußtsein zunächst ein unmittelbares, erfahrungsmäßiges und in sich selbst gewisses ist. Rothe wollte ganz auf dem Wege speculativer Construction zu jener Macht

der Selbstbestimmung und jener Norm derselben gelangen. Allein in Betreff der Selbstbestimmung müssen wir, eine frühere Bemerkung im Wesentlichen wiederholend, fragen: würden wir irgend schon durch eine Nothwendigkeit des Denkens von derjenigen Indifferenz des Bewußtseins und der Thätigkeit aus, welche nach Nothe der Begriff der thierischen Seele ist, zur Statuirung eines Selbstbewußtseins und einer nicht bloß ihres Seins und Thuns bewußten, sondern wahrhaft sich selbst bestimmenden Persönlichkeit weiter getrieben, wenn nicht die Macht der Selbstbestimmung schon als Thatsache des unmittelbaren Selbstbewußtseins für uns feststünde, und würde sie wahrhaft für uns feststehen und gegen alle Bedenken für unser Selbstbewußtsein Bestand behalten, wenn nicht das Bewußtsein von ihr durch das Bewußtsein des Sollens unabweisbar und unwiderleglich wachgerufen würde? Was sodann jene Norm betrifft, so fragen wir: welche bloße Denknöthwendigkeit bringt es uns zur festen Ueberzeugung, daß wir immer „durch unsern Begriff uns bestimmen sollen“, nicht etwa auch eine willkürliche Selbstbestimmung versuchen dürfen, die an keinen Begriff sich bände? Sagte man, das wäre unvernünftig, so wäre die Frage eben die, ob wir denn wirklich immer vernünftig uns bestimmen sollen. Und weiter: kann eine bloße Denknöthwendigkeit davon uns überzeugen, daß wesentlich eben jene Selbstbestimmung im Gegensatz zum Bewußtsein durch die materielle Natur und in Einheit mit der Abhängigkeit von Gott unsern Begriff constituire, daß nicht die in uns gesetzten Einflüsse und Triebe der materiellen Natur und eines ungöttlich creatürlichen inneren Hanges gleichberechtigte Factoren unseres Wesens seien und demnach wir die Bestimmung haben, zwischen beiden Seiten zu schwanken und bald dieser, bald jener das Uebergewicht zu lassen? Nothe sagt, die der Materie entgegengesetzte Persönlichkeit sei wesentlich zugleich das spezifisch Höhere ¹⁾: aber wie werden wir dessen gewiß, daß sie nicht etwa bloß der begrifflichen und zeitlichen Entwicklung nach zu der Materie und als relative Macht über sie komme, sondern eine von unserm Willen schlechthin anzuerkennende höhere und höchste Dignität besitze? Er sagt, sie sei das dem göttlichen Schöpferzweck Adäquatere: aber wird die Idee Gottes, auf die wir hiermit zurückgeführt werden, sammt der Idee einer Schöpfung, eines göttlichen Zweckes u. s. w. sich uns feststellen ohne Zurückgehen auf ein unmittelbares Selbstbewußtsein

¹⁾ 2. Auflage, Bd. 1, S. 422; in der 1. Auflage, Bd. 1, S. 212, ist von einer ungleichen „Dignität“ der Principien und Elemente die Rede.

und namentlich auch wieder aufs sittliche Selbstbewußtsein? Und giebt es nicht (gerade auch nach Rothe) ein gewisses sittliches Selbstbewußtsein auch schon ohne Beziehung auf den göttlichen Schöpfer, welchem Selbstbewußtsein dann auch schon direct die Anerkennung des Höheren als unbedingte Forderung sich aufdrängt, während sie ohne ein solches unmittelbares Innwerden nie zu einer Nothwendigkeit für uns gemacht werden könnte? Rothe setzt die Voranstellung der Pflichtenlehre bei Schmid in Zusammenhang mit der „Differenz zwischen der speculativen und der empirisch untersuchenden Behandlung der Ethik“. Aber so unspeculativ und schlecht empirisch eine solche Ethik wäre, welche die einzelnen Pflichten nur aus der sittlichen Erfahrung aufnehmen wollte, so nothwendig bleibt doch für die Ethik das Ausgehen von jener allgemeinen Grunderfahrung des Sollens und ohne Bezugnahme hierauf wird der ganze speculative Gedankenbau einer Ethik in der Luft stehen.

In der Beziehung auf eine innere, unmittelbare Erfahrung treffen wir zusammen mit der Herbart'schen Auffassung des sittlich Guten, von welcher die theologische Ethik noch wenig Notiz genommen hat — mit Ausnahme Palmer's, dessen grundlegende Deductionen wesentlich an die von Hartenstein sich anschließen ¹⁾. Sie geht aus von der Thatsache, daß wir menschliche Bestrebungen und Handlungen unwillkürlich einer billigenden oder mißbilligenden Beurtheilung unterziehen, daß ferner bei unserem Billigen und Vorziehen das Eine als ein nur relativ Vorzügliches sich darbiete, das Andere den Anspruch mache, Gegenstand eines gleichbleibenden und allgemeinen Beifalls zu sein. Das Letztere, wird gesagt, sei das Schöne und Gute. Und zwar müsse hier der Beifall, wie schon im Begriffe eines absoluten Beifalls liege, dem Gegenstande selbst gelten, unabhängig von jeder nicht in ihm selbst liegenden Rücksicht. Zugleich wird ausgeführt, daß, was so gefalle oder mißfalle, nicht als ein vereinzelttes Moment, sondern als Glied eines Verhältnisses gefalle oder mißfalle: was an einem Gegenstand gefalle, sei die Gesamtheit solcher an ihm gegebenen Verhältnisse. So bringe hier die Auffassung des Gegenstandes ein durch die Beschaffenheit desselben bestimmtes, daher allgemeingiltiges beifälliges oder mißfälliges Urtheil unwillkürlich mit sich. Dieses Urtheil wird als Geschmacksurtheil, das Wohlgefallen am Gegenstand als ästhetisches Wohlgefallen bezeichnet. Es erhellt, wiefern bei einer solchen Deduction des Schönen und Guten

¹⁾ Vgl. zum Folgenden Herbart's allgem. prakt. Philosophie, 1808, Hartenstein's Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften, 1844.

eben auf etwas unwillkürlich und unmittelbar sich Rundgebendes zurückgegangen wird. Das Gleiche findet weiter statt, indem gezeigt werden soll, was wirklich mit den Begriffen des Schönen und Guten zu bezeichnen sei. Man könne, wird gesagt, vom allgemeinen Begriff des Schönen und Guten aus darauf noch nicht kommen. Man müsse den einzelnen Verhältnissen, welche Gegenstand des Beifalls seien, nachgehen; man müsse in die reinen Gedankenumrisse der möglichen Verhältnisse sich hineinversetzen; man müsse dann von dem handeln, was sie mit einander gemein haben; aus der Anschauung der Verhältnisse werde so für das Denken eine Mehrheit vorbildender Urtheile entstehen, — Principien für die Beurtheilung der Vorzüglichkeit oder Verwerflichkeit alles desjenigen, was irgendwie in den Umfang jener Urtheile fallen könne. Wir bleiben auch hiermit auf dem Grunde eines unmittelbaren Innewerdens und Erfahrens. Es ist das, wogegen Herbart mit Recht sich verwahrt, nicht ein gemeiner Empirismus. Es handelt sich um eine Arbeit des strengen Denkens, welches über das einzelne Erfahrungsmäßige und ohnedies über das bloß Sinnliche sich erhebt. Aber vom Einzelnen aus muß das Denken zu jenen reinen Gedankenumrissen sich erheben. Und, was für unsere Untersuchung die Hauptsache ist, das beifällige oder mißfällige Urtheil in Betreff jener Verhältnisse wird nicht vom Denken selbst erzeugt, sondern vom Denken gefunden; es ist, wie Hartenstein sich ausdrückt, damit man vom Urtheil sich überzeuge, unvermeidlich, daß man erfahre, es kündige sich hier wirklich ein Urtheil an, dessen Inhalt (Beifall oder Mißfallen) sich nicht weiter beweisen lasse; es handle sich, bemerkt Hartenstein, um die Erfahrung eines innern Zwanges; es sei der Ethik nicht gegeben, zur Anerkennung ihrer Ideen zu zwingen, sie müsse warten, bis die Anerkennung der Ideen sich einstelle, dürfe aber erwarten, daß der durch Vorurtheil und Neigungen nicht getrübbte Blick für die Urbilder, die sie der Auffassung vorlege, empfänglich sein werde. Alles bisher Gesagte nun gilt nach der Herbart'schen Lehre gleichmäßig vom Schönen und vom Guten (wenn wir gleich einzelne Sätze eingeflochten haben, die Hartenstein in den speciell das Gute behandelnden Abschnitten vorträgt). Der Unterschied zwischen Beidem endlich besteht, kurz gesagt, darin, daß, wie Herbart es ausdrückt ¹⁾, die Elemente des Verhältnisses, welche der ästhetischen Beurtheilung unterworfen sind, dort außer uns, hier in uns selbst liegen; hier nämlich, in der sittlichen Beurtheilung,

¹⁾ a. a. O. S. 52.

trifft der Geschmack auf Begehrungen, die unsere eigenen Gemüths-
zustände sind; — das Gefühl des Zwiespaltes, welches da entsteht,
wo der Geschmack nicht ein Begehrtes, sondern die Begehrung selbst
tadelst, sondert die Sittenlehre von den Kunstlehren ab. Mit Harten-
stein's Worten: Billigung und Mißbilligung, welche den Inhalt des
ethischen Urtheils bilden, gelten dem Werth oder Unwerth des Wollens,
— wobei das Wollen nicht als vereinzelt, sondern als Glied
eines Verhältnisses Gegenstand des Lobes oder Tadelns ist; das Wollen
aber ist das bewußte, mit der Voraussetzung der Erreichbarkeit des
Begehrten verbundene Begehren. — Einer solchen Begründung auf
die Erfahrung also können auch wir im Wesentlichen nur beistimmen.
Auch wäre es gewiß für die theologische Ethik erspriesslich, wenn sie
neben gebührender Achtung für den Werth der anderen neueren phi-
losophischen Systeme und Constructionen, unter deren Einfluß die
Ethiker bewußt oder unbewußt stehen, überhaupt von dem scharfen,
strengen und aller lustigen Construction abholden Denken eines
Herbart weit mehr, als sie es bisher gethan, zu lernen versuchte¹⁾.
Dabei brauchen wir auf die Frage, ob die Nebeneinanderstellung
mehrerer ethischer Ideen, bei welcher Herbart dann stehen bleibt, nicht
ein wissenschaftlicher Mangel sei, und auf die Frage, ob die ethischen
Principien nicht zugleich mit den höchsten Principien alles Seins in
Zusammenhang gesetzt werden können und müssen, an der gegenwär-
tigen Stelle nicht einzugehen²⁾. Anzuerkennen haben wir ferner das
Gemeinsame, was nach Herbart zwischen den Urtheilen über das Gute
und denen über das Schöne statthat, namentlich das Gemeinsame,
was auf beiden Gebieten stattfindet hinsichtlich eines unmittelbaren
Innewerdens, worauf das Denken sich richten und stützen muß. Un-
genügend bestimmt ist nun aber dasjenige, was die Eigenthümlichkeit
des sittlichen Bewußtseins und Urtheils im Unterschied vom Ge-
fühl oder Geschmack fürs Schöne ausmacht. Und zwar wird dieser

¹⁾ Neuerdings ist (von Hollenberg in Herzog's theologischer Encyclopädie, Bd. 19, S. 634) bemerkt worden, die vom religiös Thatsächlichen ausgehende Methode in meinem Buch „Der Glaube u. s. w.“ würde von Herbart gewiß im Allgemeinen gebilligt. Es sei mir dazu hier die Bemerkung gestattet, daß ich dort nicht etwa von Herbart beeinflusst war, mir vielmehr Schuld geben muß, damals — in der bei Theologen herkömmlichen Weise — die Herbart'sche Philosophie weniger als alle andere bedeutende, alte oder neue, philosophische Systeme genannt zu haben.

²⁾ Dieselben Fragen werden sich auch erheben gegenüber von der Aus-
führung Palmer's in seiner Moral des Christenthums, S. 12 f.

Unterschied, wenn man ihn richtig wahrnimmt, über jenes Gemeinsame so sehr überwiegen, daß man sich wird hüten müssen, Ausdrücke wie den des ästhetischen Urtheils oder ästhetischen Geschmacks auf beiden Gebieten gleichermaßen anzuwenden. Es ist das Bewußtsein des Sollens — des Sollens im strengen Sinne des Wortes —, worauf wir auch Herbart gegenüber zurückkommen müssen ¹⁾. Es handelt sich auf dem sittlichen Gebiet, wie Herbart erklärt, um ein Wohlgefallen und Mißfallen gegenüber von Begehrungen, um ein unwillkürlich sich aufdrängendes Urtheil über Willensbestimmungen. Das eigenthümliche Wesen des sittlichen Bewußtseins aber erfassen wir erst, wenn wir beachten und erkennen, wie hier für unser unmittelbares Innwerden mit dem Beifall eine unbedingte Forderung dessen sich verbindet, was unsern Beifall hat. Man könnte bei Herbart sogar fragen, ob nicht nach ihm das sittliche Bewußtsein sich schon befriedigt fühlen müßte, wenn es das Gute oder das von ihm gebilligte Willensverhältniß sich recht lebhaft in der Phantasie vorgestellt hätte ²⁾, und dazu kommt die eigenthümliche Theorie Herbart's vom Begehren, wornach dieses selbst nichts Anderes ist als eine Regsamkeit der Vorstellung des Begehrten ³⁾. In Wahrheit aber findet das sittliche Bewußtsein vielmehr die unbedingte Forderung in sich, daß wirklich so gewollt und gewirkt werde, und schließt zugleich in sich das Bewußtsein davon, daß das Wesen des Wollens ein von jeder bloßen Vorstellung sehr wohl zu unterscheidendes Sichselbstbestimmen sei. Wir stehen so wieder bei den kategorischen Imperativen. Das Kategorische dieser Imperative läßt sich auch nicht etwa, wie die Sache bei Hartenstein ⁴⁾ sich darstellt, darauf zurückführen, daß bei der Persönlichkeit vermöge ihrer inneren Regsamkeit immer ein Wollen statt haben müsse, das dann Gegenstand des Beifalls oder Mißfallens werde, und daß auch ein Wollen des Nichtwollens einer solchen sittlichen Beurtheilung unterliegen würde. Das Specificische dieses unseres sittlichen Innwerdens ist vielmehr die Unbedingtheit, womit das, was für uns unwillkürlich Gegenstand des Beifalls oder Mißfallens wird, das Wollen oder Nichtwollen, das So- oder Anderswollen, uns geboten oder verboten ist. Wir werden nicht bloß inne, daß wir so und so wollen müssen, wenn wir unseres eigenen sittlichen Beifalls genießen möchten, — wobei uns anheimgestellt bliebe, wie weit wir

¹⁾ Vgl. auch Palmer a. a. D. S. 11, im Unterschied von Herbart.

²⁾ Vgl. auch J. H. Fichte, System der Ethik, 1. Theil, S. 359.

³⁾ Herbart a. a. D. S. 30 f. — ⁴⁾ a. a. D. S. 34.

uns diesen Beifall und Genuß wollen angelegen sein lassen, sondern wir werden inne, daß ein solches Wollen und Wirken an und für sich schlechthin — wie durch einen höheren oder vielmehr höchsten und absoluten Willen — von uns gefordert wird: eben kategorisch und in keiner Weise bloß hypothetisch. Weiter werden wir dann eben hiermit dessen uns bewußt, daß, was hier gefordert wird, einen unbedingten Werth habe, der eben nur demjenigen, was als Gegenstand einer solchen Forderung sich ausweise, könne beigelegt werden, und daß die Persönlichkeit, welche im Gegensatz zu der Forderung sich bestimme und jenen unwillkürlichen sittlichen Beifall nicht achte, dadurch einen Schaden stifte und erleide, der durch Nichts, was auf anderen Gebieten Gegenstand des Beifalls sei, je aufgewogen werden könne. Das hier Bemerkte findet dagegen nicht statt auf dem Gebiete des Schönen und in Betreff der Vorschriften, welche auch hier aufgestellt werden müssen; daß und wiefern diese doch immer nur hypothetische seien, ist schon oben erwähnt worden. Wir haben so nicht bloß mit einer Beziehung des Geschmacks, unwillkürlichen Beifalls und Mißfallens, oder Urtheiles auf verschiedene Gebiete zu thun, sondern der Beifall und das Mißfallen auf dem Gebiete des Sittlichen hat an sich selbst einen ganz eigenthümlichen, einzigartigen Charakter und zwar eben vermöge des Bewußtseins des Sollens, das mit dem Eintritte desselben gesetzt ist. — Wir dürfen für alles das Gesagte ebenso gut auf die Thatfachen der innern Erfahrung uns berufen, wie die Herbart'sche Philosophie für das unwillkürliche Eintreten eines solchen Beifalls überhaupt. Der Beifall schließt die Forderung ein, und ein Bewußtsein, welches nicht auch zugleich der Forderung inne wird, ist auch noch kein gesundes und klares sittliches Bewußtsein und wird auch in anderen Beziehungen nicht als ein solches sich erweisen. — Hartenstein ¹⁾ verweist zwar dafür, daß das ethische Urtheil weiter als der Begriff des Sollens reiche, auf die Thatfache, daß man Gutmüthigkeit, Bosheit u. s. w. auch Thieren zuspreche. Allein dergleichen Aussagen über Thiere dürfen wir ja doch gewiß kein sittliches Urtheil im eigentlichen Sinne nennen, und wir würden auch gar nicht auf ein beifälliges oder mißfälliges Urtheil über die gemeinten Eigenschaften der Thiere gerathen, wenn nicht die betreffenden Eigenschaften bei den Menschen Gegenstand unsers Beifalls und Mißfallens wären; hier aber sind sie es eben so, daß damit unmittelbar ein Sollen für uns gesetzt ist. Weiter wendet Hartenstein gegen die von uns

¹⁾ a. a. O. S. 35, Anm.

vorausgesetzte Identität des Sollens und der Selbstnöthigung die Urtheile der Kinder ein, welche oft sehr wohl bemerken, was Andere zu thun schuldig seien, ohne deshalb sich selbst verpflichtet zu fühlen. Allein die Erfahrung wird vielmehr leicht zeigen, wie bei ihnen dieses Gefühl mit jenem Bemerken unmittelbar und unwillkürlich geeint ist, wenn sie nur (und das Gleiche ist ja auch für Erwachsene erforderlich) dem, was sie unmittelbar inne werden, Gehör geben und nicht — um einen Ausdruck Hartenstein's selbst zu gebrauchen — durch unedle Neigungen ihr Blick getrübt wird.

Nur kurz sei hier noch darauf aufmerksam gemacht, wie die Bedeutung, welche wir in der Ethik für das Gesetz, das Sollen, das Gesetzes-Bewußtsein in Anspruch nehmen, demselben namentlich auch für die Begründung und richtige Fassung der Tugendlehre und der Güterlehre zukommt, so sehr auch die Begriffe der Tugend und der Güter und die Entfaltung der sie behandelnden Lehrstücke vom Gesetze selbst und von dem eigens das Gesetz behandelnden Lehrstück unterschieden werden müssen.

Tugend ist allerdings nicht ein Willensact, eine Willensbestimmung, ein Handeln, sondern, worauf neuerdings im Gegensatz gegen eine Vermengung der Begriffe besonders Rothe wieder dringt, — sie ist ein Habitus; und der eigentliche Gegenstand der sittlichen Gebote sind Willensbestimmungen und Handlungen. Aber die Tugend ist ein Habitus der Gesinnung und hiermit wesentlich des Willens selbst; und die Tüchtigkeit der Gesinnung und des Willens, welche wir unter der Tugend verstehen, ist wesentlich bedingt durch Willensbestimmungen, in welchen sittliche Kraft angeeignet, befestigt, erhöht wird. Insofern ist und bleibt doch auch die Tugend und vor Allem eben sie Gegenstand der sittlichen Forderung; man vermag einen Sprachgebrauch, der hiervon ausgeht und der z. B. nicht bloß von einer Pflicht, Liebe zu bethätigen, sondern von einer Pflicht, Liebe zu haben und zu hegen, redet, mit keinerlei wissenschaftlichen Einwendungen auszurotten; nur wird man genauer die Sache so ausdrücken müssen, daß der noch nicht von Liebe befeelte Mensch auf die rechte Weise mit den hierzu erforderlichen Willensbestimmungen diesen Habitus sich aneignen und daß der schon dieses Habitus theilhaftige Mensch aus diesem heraus sich bestimmen und ihn mittelst seiner Willensbestimmungen wahren, bethätigen, üben solle. Und was nun überhaupt zu dem Habitus, welcher Tugend sei, und zu den einzelnen Seiten desselben oder zu den einzelnen Tugenden gehöre, dessen wer-

den wir mit Sicherheit eben erst dadurch uns bewußt, daß wir der darauf bezüglichen unbedingten Forderungen inne werden. Erst wo die Tugend so als Sache des Willens erkannt und hiermit auch die Beziehung der Tugend zu den für alle Menschen identischen Forderungen oder zum Grundgesetze des Willens wahrgenommen wird, werden die Tugenden auch richtig unterschieden werden von natürlichen intellectuellen Geistesgaben, Gefühlsdispositionen und praktischen Fähigkeiten, welche den verschiedenen Personen verschieden zukommen und von dem recht gearteten kräftigen, sittlichen Willen der Einzelnen nur in verschiedenem Maße erstrebt und cultivirt werden sollen.

Der Begriff des Guten und der Güter, über den auch gerade unter den neueren Ethikern gar verschiedenartige Auffassungen und Definitionen im Umlauf sind, wird sich in dem Sinne, in welchem er von der Ethik zu gebrauchen ist, überhaupt nicht klar bestimmen und fürs sittliche Bewußtsein feststellen lassen, wenn dies nicht mit Hinweis auf das Sollen und das Bewußtsein des Sollens geschieht. Die Bestimmung des Guten als desjenigen, was Gegenstand der Begehrung sei, genügt selbstverständlich für die Ethik nicht, da ja die Begehrungen der Menschen gar verschiedenartigen sittlichen Charakter haben und thatsächlich sich vielfach auf Gegenstände richten, die ein sittliches Urtheil keineswegs für Güter gelten lassen kann. Leicht möchte ein schlichtes sittliches Bewußtsein dem gegenüber schon ohne Weiteres auf die Erklärung kommen, daß ein Gut vielmehr nur das heißen könne, was begehrt werden solle oder was Gegenstand einer durch den kategorischen Imperativ geforderten Willensbestimmung sei. Ebenso wenig würde es genügen, wenn man, von einem allgemeinen Begriffe des Guten ausgehend, etwa sagen wollte, ein Gut sei, was zur Förderung des Lebens diene. Man müßte hier erst fragen, was zum Leben und Wesen der sittlichen Persönlichkeit gehöre, um deren Förderung es sich handle, würde von hier aus nothwendig auf die Bestimmung der Persönlichkeit und ihres Lebens hingeführt, könnte aber die hier gegebenen Fragen nur beantworten, indem man im Bewußtsein des Sollens der eigenen Bestimmung und des eigenen wahren Wesens gewiß würde. Wollte man ferner auf einen höheren Begriff des Guten sich stützen, wie derselbe im Wesen und Willen Gottes sich darbiete, so könnte man namentlich gerade auf diesen Begriff nicht kommen, ohne schon an jenes Bewußtsein von Anfang an sich zu halten. Wird endlich von einer anderen Seite her das Gut als das realisirte Sittliche definirt, so bringt uns dies vollends

unmittelbar darauf zurück, daß wir für unseren Willen, durch welchen nach dem Sinne der Definition diese Realisirung zu geschehen hat, der Aufgaben eben immer erst vermöge jenes Bewußtseins klar und sicher inne werden. Zusammenfassend möchte man wohl in den Begriff des sittlichen Gutes das Doppelte aufnehmen, daß ein Gut für uns das sei, was einestheils Product des guten Willens selbst sei, anderntheils der Persönlichkeit als etwas sie zu ihrer Bestimmung Förderndes und von ihr Anzueignendes sich darbiete. Nach beiden Seiten hin haben wir dann aber die vorhin gemachten Bemerkungen zu wiederholen. — Wir müssen so der Herbart'schen Schule beistimmen, daß der Begriff der Güter nicht an die Spitze der Ethik zu stellen, daß auf die Erörterung des Willens selbst und seines Werthes zurückzugehen sei. Wir werden aber eben hiermit auch schon auf das Sollen, auf unbedingte Forderungen, auf ein Sittengesetz zurückgeführt. — Bei Schleiermacher's Erklärung, daß jedes Einssein bestimmter Seiten von Vernunft und Natur ein Gut heiße ¹⁾, vermissen wir vor Allem einen fürs sittlich wissenschaftliche Bewußtsein überzeugenden, grundlegenden Nachweis davon, daß nicht blos Vernunft und Natur gegeben und zu einer Wechselwirkung, die zu solchem Einssein führen möchte, angelegt seien, sondern daß kein anderes Sein, das etwa der Wille setzen möchte, und kein anderer als ein dahin wirkender Wille Anspruch darauf habe, ein Gut und gut zu heißen. — Rothe, der jene Einwendungen der Herbartianer zwar aufführt, aber keiner in ihren Gehalt eindringenden Erörterung würdigt ²⁾, hat, wie wir sahen, thatsächlich doch an jenen von uns bezeichneten Ausgangspunkt bei seiner Deduction des Gutes sich halten müssen. Diese zeigt nun die Eigenthümlichkeit, daß sie bei allem Dringen auf die Voranstellung der Güterlehre doch als Erstes Aufgaben und Forderungen hinstellt, und weiter, daß sie als Inhalt derselben in die Güterlehre vor Allem Etwas einführt, was zugleich und zunächst unter den Begriff der Tugend fällt, nämlich jene Liebe gegen Gott und den Nächsten: Beides als nothwendige Consequenz des Zurückgehens auf den Willen und das Gebiet des Willens und der Gesinnung. Bei Schleiermacher konnte der Begriff der Güter nur deswegen so, wie es bei ihm der Fall ist, an die Spitze treten, weil er jenen beiden Potenzen, Vernunft und Natur, nur eine solche Be-

¹⁾ So in Kürze bei Schleiermacher, Entwurf eines Systems der Sittenlehre, herausgeg. von Schweizer, S. 72.

²⁾ Bd. 1, S. 404 f.

wegung und Wechselwirkung beilegt, die, soweit einmal die Kräfte und Stoffe da sind, von selbst sich vollzieht, ohne erst in die von Nothe mit Recht betonte wahrhafte Selbstentscheidung eines Willens gestellt zu sein, der erst fragen muß, wie er überhaupt mit Bezug auf beide sich zu bestimmen habe, und der zur Antwort hierauf das Bewußtsein des Sollens bedarf. — Leicht ist auch zu ersehen, wie nahe einer Ethik, wenn sie ohne einen Hinblick aufs Sollen und Gesetz von den Gütern ausgeht, ein feinerer oder gröberer Eudämonismus liegt. Sie wird, über die letzten Motiven des Strebens nach solchen Gütern befragt, auf wesentlich eudämonistische Motive hinauskommen müssen, sofern sie nicht dasjenige, was wir ausdrücklich zu Grunde gelegt haben wollen, wenigstens unter der Hand gleichfalls schon von vornherein voraussetzt.

Keiner besonderen Begründung bedarf die Rückbeziehung der Pflichten auf das allgemeine Sollen und Sittengesetz. Sie ist vornehmlich geltend zu machen im Gegensatz zu einer Auffassung, die neben dem Individuellen der Pflichten eben das Allgemeine hintanzusetzen möchte. Der Blick auf sie wird ferner besonders auch dazu dienen, daß wir die Pflichten als eigentliche sittliche, mit dem Willen gegebene Vorschriften von technischen Regeln unterscheiden, welche aus der natürlichen Beschaffenheit der dem Willen vorliegenden Objecte und Kräfte sich ergeben und deren Befolgung nur mittelbar eine sittliche Forderung ist, sofern wir nämlich zur Beschäftigung mit solchen Objecten und Kräften eben durch das Sittengesetz und die Stellung unserer sittlichen Persönlichkeit innerhalb der durchs Sittengesetz gestellten Gesamtaufgabe uns aufgefordert finden.

Mit Allem, was wir hier ausgeführt haben, ist nun keineswegs das gesagt, daß die Ethik in einem ersten Haupttheil eine vollständige Lehre vom Sittengesetze mit seiner Entfaltung in den concreten Pflichten geben und darnach erst eine Tugend- und Güterlehre folgen lassen sollte oder könnte. Es wäre vielmehr zuzusehen, ob nicht schon die zunächst sich darbietenden Grundforderungen zur Aufstellung von Grundtugenden und von einem Complex der sittlichen Güter hinüberführen und ob nicht erst von hier aus die Individualisirung des Gesetzes in den concreten Pflichten zu gewinnen ist. Es wird sich ferner überhaupt fragen, ob jene drei Grundbegriffe, so sehr sie an sich zu unterscheiden sind, wirklich auch zu einer Grundeintheilung für das ethische System sich eignen oder ob nicht bei einer solchen der Inhalt jedes Theiles immer wieder in den der anderen Theile hinübergreifen und

die nachfolgenden Haupttheile an Wiederholungen aus den vorangegangenen leiden müßten. Nothe's Darstellung ist jedenfalls kein Beweis hiergegen und in Wahrheit auch nicht die Schleiermacher's, der ja ohnedieß in seiner „christlichen Sitte“ eine ganz andere Eintheilung für gut gefunden hat. — Wohl aber dürfen wir gemäß dem bisher Ausgeführten den Satz Schmid's ¹⁾ wiederholen: „Es thut nicht gut, wenn man den Grundbegriff des Gesetzes von seiner Stelle rückt; er ist der bis auf den tiefsten Grund hinabreichende Fels der Sittenlehre.“

Die Beziehung des Sollens zum Sein; das Verhältniß zwischen Sittengesetz und Naturgesetz.

Das fordernde Gesetz stellt sich als solches dem, was in der Wirklichkeit schon gesetzt ist, gegenüber. Dem „es soll sein“ steht gegenüber das wirkliche Sein. Und eben als ein forderndes giebt das Gesetz unserem sittlichen Grundbewußtsein sich zu erfahren, wie hiervon im Bisherigen die Rede gewesen ist.

Wir müssen aber versuchen, eben von diesem Bewußtsein aus das Sollen zu erfassen und zu verstehen in seiner Beziehung auf ein Sein — und dieses Bewußtsein selbst in seiner Beziehung zu unserem Bewußtsein vom Sein und Seienden überhaupt. Schon oben wurden wir auf das Verhältniß des Sollens zu den Realitäten dadurch geführt, daß den Forderungen Genüge geschehen muß in einem Wirken auf die reale Welt, die deshalb mit den Forderungen in irgendwelcher höheren Ordnung verbunden zu denken sein wird. Doch nicht etwa von da aus erst müssen wir auf einen Zusammenhang des Sollens und Seins kommen. Der Zusammenhang ist ein ganz directer und allgemeiner. Schon die Betrachtung des Sollens an sich führt uns darauf hin.

Ist ja doch die wollende Persönlichkeit selbst, an welche die Forderung ergeht, etwas Seiendes, Gegebenes, Gesetztes — mitsammt ihrem Willen. Das Bewußtsein ferner, daß Forderungen an uns ergehen, ist ein Bewußtsein inneren Betroffenseins und Bestimmtheits. Wie der Wille selbst, indem er dieses oder jenes wollen und ausrichten soll, seinem Wesen nach schon wirklich ist, so erweist sich ihm gegenüber auch das Gesetz selbst schon als eine wirkliche und wirkende Macht; mit dem Innewerden davon, daß wir sollen, ist zum mindesten auch schon eine unwillkürliche Achtung vor dem Gesetze gegeben, in wel-

¹⁾ a. a. O. S. 348.

cher das Gesetz eben als eine solche Macht sich bethätigt; sie, so konnte Schleiermacher ¹⁾ sagen, ist selber die Wirklichkeit des Gesetzes.

Wenn sich sodann für unsere Erkenntniß mit Nothwendigkeit die Frage erhebt, woher solche unbedingte Forderungen stammen, so führt uns nicht bloß das christliche und überhaupt das religiöse Bewußtsein und Erkennen auf ein seiendes Absolutes oder auf Gott zurück, von welchem sie ausgehen, sondern auch ein Denken, welches diese Rückbeziehung für unnöthig und unbegründet halten und statt dessen die Forderungen nur aus uns selbst und unserem eigenen Willen ableiten möchte, müßte wenigstens auf Sein und Wesen unserer Persönlichkeit und unseres Willens, mit welchem sie gesetzt seien, und zugleich auf einen Zusammenhang dieses Wesens mit den Principien des übrigen Seins und Wesens zurückgehen. Ohne den Versuch, irgendwie ein auf solches Sein zurückzugehen und sie daraus herzuleiten, wird weder ein populäres noch ein philosophisches Denken sich beruhigen. Es wird sich auch in denjenigen Schranken nicht festhalten lassen, welche in Hinsicht auf die Betrachtung der aus der Erfahrung zu entnehmenden sittlichen Ideen die Herbart'sche Philosophie hat setzen wollen. Der Drang nach innerer Einheit der Erkenntniß und gerade der Erkenntniß dessen, was unabweisbar als das Höchste sich uns darstellt, treibt nothwendig darüber hinaus.

Was wir sollen — oder was das Sittengesetz oder ein kategorischer Imperativ von uns fordere — kann auch nur so gedacht und ausgesprochen werden, daß schon in die Forderung selbst ein Verhältniß des Willens zu Realitäten, die für ihn gegeben sind, aufgenommen wird. Wir können uns nämlich nicht begnügen mit einer so formalen Bestimmung, wie Kant eine an die Spitze gestellt hat in jenem kategorischen Imperativ: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz sein werde.“ Dies liegt allerdings im Wesen des kategorischen Imperativs; und darauf muß man kommen, wenn man, wie Kant ²⁾, aus dem bloßen Begriff eines kategorischen Imperativs die Formel desselben gewinnen will, — kann auch nicht weiter kommen, so lange man das sittliche Princip eben nur aus jenem Begriffe meint entnehmen zu müssen. Aber nicht bloß für das erfahrungsmäßige sitt-

¹⁾ Philosoph. und vermischte Schriften, Bd. 2, S. 408.

²⁾ Vgl. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Werke, Leipzig 1838, Bd. 4, S. 43.

liche Bewußtsein schließen die unbedingten Grundforderungen, während sie ein Handeln aus jener Maxime fordern, zugleich immer schon unmittelbar die Beziehung auf ein dem Willen gegenüberstehendes Reales in sich und fordern eine bestimmte Willensrichtung und Thätigkeit mit Bezug auf dasselbe, ohne daß diese inhaltlichen Forderungen erst aus jener abstracten, formalen Forderung herzuleiten wären, sondern auch die wissenschaftliche Erörterung des Sollens und Sittengesetzes muß diese Beziehungen von vornherein schon mit in Betracht nehmen. Sie kann dem überhaupt nie schlechthin entgehen, wie ja auch Kant selbst in jener Formel wenigstens schon eine Mehrheit realer Subjecte, für welche eine solche Maxime zum allgemeinen Gesetze zu werden geeignet wäre, voraussetzt. Und wenn sie doch jene inhaltlichen Bestimmungen und Beziehungen von der Formulirung des Principes fern gehalten hat, wird sie von da aus eben auch auf diejenigen concreten Gebote und Pflichten nicht in wirklicher Deduction kommen können, in welchen dann doch auch sie die Entfaltung des Sittengesetzes erkennen will. Wer wollte so z. B. sagen, daß Kant die beiden Hauptzwecke, welche er nachher aufstellt und zugleich für die höchsten Pflichten erklärt, nämlich die Förderung der eigenen Vollkommenheit und der fremden Glückseligkeit ¹⁾, wahrhaft aus jenem abstract formulirten Imperativ deducirt habe? Jene Formel würde vielmehr zunächst nur darauf führen, daß ein Wirken für diese Zwecke, weil die darauf gerichtete Maxime zu einem allgemeinen Gesetze tauge, etwas sittlich Zulässiges sei, und man möchte auch hierbei erst noch einen Nachweis dafür wünschen, daß in der That ein Zusammenwirken aller Menschen für Aller Glückseligkeit und eine Verbindung des Wirkens für eigene Vollkommenheit mit dem Wirken für fremde Glückseligkeit möglich sei und demnach wirklich jene Maxime für ein allgemeines Gesetz tauge; weiter aber wäre dann das zu beweisen, daß nicht etwa auch noch andere Maximen mit der geforderten Qualität sich denken lassen, ja in letzter Instanz wohl gar auch das, daß nicht bloß, wenn man handeln wolle, nach einer Maxime der bezeichneten Art zu handeln sei, sondern daß überhaupt und zwar in jedem Momente der Wille auf ein bestimmtes Handeln ausgehen solle. Während wir bei Kant von jenem an sich inhaltsleeren Imperativ aus erst durch eine — und zwar durch eine nicht genügende Deduction dahin fortschreiten, daß, damit der Imperativ Erfolg und Wirklichkeit habe,

¹⁾ Metaphysik der Sitten, Werke 5, 206 ff.

auch Zwecke da sein müssen und daß jene die rechten sittlichen Zwecke seien, tritt in Wahrheit der Imperativ des Sollens immer so auf, daß er schon unmittelbar Zwecke setzt, und zwar mit Bezug auf ein reales Gebiet, in welches diese Zwecke fallen. Die Schwierigkeit, von jener Formel aus auf die inhaltlichen Gebote und Pflichten zu gelangen, zeigt sich vollends deutlich bei denjenigen Beispielen, in welchen Kant die Anwendbarkeit derselben auf specielle sittliche Verhältnisse zeigen will, obgleich er selbst dabei meint, schon der gemeinste Verstand könne unterscheiden, was zur allgemeinen Gesetzgebung sich schicke ¹⁾. Wir wollen hier nur an das Beispiel von dem Depositum erinnern, in Betreff dessen sich fragt, ob der Empfänger, falls keine Handschrift darüber da wäre, es ableugnen dürfte. Das Nein soll nach Kant klar sein, indem ein solches Princip, als Gesetz, sich selbst vernichten würde, weil es machen würde, daß es gar kein Depositum gäbe. Mit Recht fragt hiergegen Hegel ²⁾: „Daß es aber gar kein Depositum gäbe, welcher Widerspruch läge darin?“ Es wäre erst zu zeigen, daß überhaupt Eigenthum und Verkehr im Eigenthum sittlich gefordert sei, und auch diese Forderung ließe schließlich nicht schon aus jener abstracten Formel sich herleiten. — Den scharfsinnigsten Versuch, die Grundforderung für den Willen noch abgesehen von jenen materialen und realen Beziehungen auszudrücken und zu deduciren, hat nach Kant J. G. Fichte in seinem „System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre“ gemacht. Er deducirt sie nicht wie Kant aus dem Begriff des kategorischen Imperativs, wohl aber aus dem Wesen des Ichs als eines wollenden an sich, abgesehen von jenen Beziehungen. Indem ich, sagt er, mich als mich selbst finde, abgesondert von Allem, was nicht ich ist, finde ich mich nur wollend; darin habe ich mein reines Sein; das Wesen des Ich besteht in einer Tendenz zur Selbstthätigkeit um der Selbstthätigkeit willen. Und indem wir nun unserer ursprünglichen Tendenz zu absoluter Selbstthätigkeit uns bewußt werden, ergiebt es sich nach Fichte als ein nothwendiger Gedanke, daß wir nach dem Begriffe der absoluten Selbstthätigkeit uns bestimmen sollen ³⁾; eben dieser nothwendige

¹⁾ Grundlegung u. s. w., Werke 4, 44 f.; Kritik der praktischen Vernunft, Werke 4, 126.

²⁾ Werke, Berlin 1832, Bd. 1, S. 352.

³⁾ Die Glieder der Deduction siehe in dem System u. s. w., Fichte's Werke, Bd. 4, S. 29—49.

Gedanke der Intelligenz, daß sie ihre Freiheit nach dem Begriffe der Selbstständigkeit schlechthin ohne Ausnahme bestimmen solle, ist das Princip der Sittlichkeit¹⁾. Wir weisen hier nebenbei hin auf die gleichartige Fassung der „moralischen Aufgabe“ und „allgemeinen sittlichen Norm“ bei Rothe, während übrigens dieser — und zwar gewiß mit Recht — vorher die reale Basis dargestellt hat, auf welcher die Persönlichkeit mit ihrer Selbstbestimmung ruht. Geht man nun aber bei Fichte weiter zur Anwendbarkeit und Anwendung jenes Principes, so findet sich zunächst, daß jenes Selbstbewußtsein des Ich, indem es als individuelles Selbstbewußtsein existirt, immer auch schon die Anerkennung des Seins anderer Iche, also eines Seins außer ihm fordert, ja in sich selbst durch das Zusammensein mit diesen bedingt ist. Weiter aber treibt jenes Princip zu der Consequenz hin, daß, indem das Ich zugleich erfahrungsmäßig durch unpersonliches, natürliches Sein sich begränzt und in ihm das Material seiner Thätigkeit findet, die Aufgabe wesentlich zu einer negativen, nämlich zur Befreiung des Ichs von solchen Schranken, werde. Ja auch die Schranken, welche mit der Vielheit der Iche und ihrem Verhältniß zu einander gegeben sind, und hiermit die individuellen Iche selbst erscheinen als aufzuhebende. So aber führt das Princip in seinem Ziele, dessen Erreichung freilich nach Fichte in keiner Zeit möglich ist, in Wahrheit dahin, daß es mit dem Gebiet und Material seiner Anwendung und mit den Subjecten, welche ihm nachhandeln sollen und welche wir eben immer nur als individuelle denken können, seine eigene Anwendbarkeit aufhebe. Man kann einer solchen Consequenz nicht entgehen, so lange man eben nur aus dem Bewußtsein oder Gedanken des Willens für sich das sittliche Princip gewinnen und die sittlichen Grundforderungen herleiten will.

Das sittliche Selbstbewußtsein findet jedenfalls im Leben immer solche Forderungen für sich gesetzt, welche schon eine Beziehung auf Materiales, auf reale, vom Willen verschiedene Objecte enthalten. Und wenn es die vielerlei Forderungen, welche es so für sich vorfindet, auf gewisse allgemeine Grundforderungen zurückzuführen versucht, kommt es darum doch von jenen Beziehungen nicht los; es faßt jetzt nur auch das Reale, auf das die Forderungen sich beziehen, unter allgemeinen, höchsten Kategorien zusammen, es sieht sich mit dem Sollen, dessen es inne wird, seinem Gotte, seinen Mitmenschen und

¹⁾ Fichte's Werke, Bd. 4, S. 59.

der bewußtlosen Natur gegenübergestellt, sieht hierauf jene Grundforderungen sich beziehen und sucht aus ihnen auch die Forderungen abzuleiten, welche fürs concrete Verhalten zu den einzelnen, in der Erfahrung dargebotenen Realitäten sich ergeben. Eben jene Beziehungen auf einen realen Gott und eine reale Welt und auf die Stellung des Subjects vor Gott und inmitten der Menschheit und Welt wird denn auch eine wissenschaftliche Bestimmung des Sittengesetzes und seiner Grundforderungen immer schon von vornherein erfassen müssen, um nicht in sich leer und für die Anwendung unbrauchbar zu werden. Dabei dürfen wir auch nicht etwa fürchten, daß, weil man aufs Reale erst durch Erfahrung komme, das Empirische aber etwas Wandelbares, Zufälliges und für die verschiedenen Subjecte Verschiedenes sei, deshalb der Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit für die sittlichen Forderungen verloren gehe. Es giebt Realitäten außer uns, von denen wir, auch wenn sie erst durch Erfahrung vor unser Bewußtsein treten, doch anerkennen müssen, daß ohne sie und unseren Wechselverkehr mit ihnen unser eigenes Bewußtsein, Sein und Wollen gar nicht gedacht werden könnte. So verhält es sich mit dem Sein anderer selbstbewußter, menschlicher Persönlichkeiten überhaupt, durch den Verkehr mit welchen die Entstehung und Entfaltung unseres eigenen Selbstbewußtseins und Wollens bedingt ist, und mit dem natürlichen Sein, welches Basis und Gegenstand für das Selbstbewußtsein des Menschen als solchen bildet. Vollends verhält es sich so mit dem Sein Gottes, von welchem wir gleichfalls sagen dürfen, daß wir seiner auf Grund von Erfahrung inne werden, — aber auf Grund einer inneren Erfahrung einziger und höchster Art und einer Erfahrung, die gerade auch mit der inneren Erfahrung unbedingter, für uns gesetzter Forderungen ganz unmittelbar zusammenhängt.

Ein Sein also in uns selbst und außer uns selbst finden wir gemäß dem bisher Ausgeführten beim Bewußtsein des Sollens immer schon vor. Die unbedingten Forderungen beziehen sich auf dasselbe. Wir werden ferner ihrer inne eben in und mit dem Bewußtsein von diesem Sein, von unserem eigenen Sein und von dem Verhältniß, in welches wir uns zum Sein außer uns gesetzt finden. Und noch weiter müssen wir gehen in der Betrachtung unseres sittlichen Bewußtseins: das Verhalten, welches von uns gefordert wird, stellt sich uns so im Zusammenhange dar mit unserem eigenen Sein und Wesen und mit dem in unserem Wesen gesetzten Verhältniß zu Gott, Menschheit und

Welt, daß jenes eben vermöge dieses Seins und Verhältnisses von uns gefordert werde, daß das Sollen selbst auf diesem Sein ruhe und in ihm seinen Grund habe. So führt das sittlich religiöse Bewußtsein die Forderung des Rechtsverhaltens zu Gott, worin es dann den letzten Grund für alle Verpflichtungen der Welt gegenüber erkennt, auf das vor allem Bewußtsein und Wollen für uns gegebene Verhältniß zu dem Gotte zurück, von dem wir Sein, Bewußtsein und Wollen haben. So sieht das Bewußtsein von den auf die Welt bezüglichen Forderungen sich zurückverwiesen auf Wesensbestimmungen und Anlagen, welche in unserem Sein gegenüber von der Menschheit und Natur und in ihrem Sein gegenüber von uns vor unserem Sollen und Wollen gesetzt seien und welchen nun unser Wollen und Wirken entsprechen solle. Nur so können wir für den Inhalt unseres Bewußtseins eine Einheit gewinnen, auf welche unser Erkennen mit Nothwendigkeit hinstrebt, — während freilich diejenige Deduction der ethischen Ideen, bei welcher die Herbart'sche Ethik stehen bleibt, den Verzicht auf ein solches Streben uns zumuthet. Nur so können wir ferner, wie schon oben bemerkt worden ist, erwarten, daß das, was wir dann gemäß dem Sollen im Gebiete des Seins überhaupt wirken wollen, in diesem auch Raum und Erfolg für sich finden werde. — Es könnte nun freilich, während wir hierbei mit einer ganz populären Betrachtungsweise zusammentreffen, die Frage sich erheben, ob wir nicht bei einer tieferen Betrachtung der Sache in einen unzulässigen Zirkel verfallen. Kommen wir nämlich, während so das Sollen auf das Sein gegründet werden soll, nicht andererseits zu einer gründlichen Gewißheit von diesem Sein eben erst mit dem Bewußtsein des Sollens und von ihm aus? Suchen wir festen Grund für unsere Ueberzeugung vom Sein Gottes und Einsicht in sein reales Wesen, so müssen wir zu diesem Behuf jedenfalls schon das Unbedingte beiziehen, wie es im Bewußtsein des Sollens, der unbedingten Forderungen, sich uns kund giebt, und indem die Zeugnisse von Gottes Sein und Wesen unser Herz und Gewissen treffen, werden wir eben auch das, daß wir dieses anerkennen sollen, als etwas unbedingt von uns Gefordertes inne werden: das göttliche Sein, von welchem wir unser Sollen herleiten, erkennen wir selber auf Grund dieses Sollens an. Es mag ferner unsere vernünftige Betrachtung der Welt und Natur auf eine solche teleologische Ordnung und Anlage derselben uns hinführen, an welche dann die dem Geiste der Natur gegenüber geltenden sittlichen Forderungen sich anknüpfen; feste Gewißheit indessen werden wir von einer solchen

Organisation des Seienden doch nur gewinnen, indem wir zugleich schon ein sittliches Bewußtsein von diesen Forderungen und ihrer Autorität haben und demgemäß das Sein und Wesen des Geistes in seinem Verhältniß zu dem der Natur würdigen. Ja gegenüber von einer Skepsis, welche mit ihrer Dialektik alles Objective um uns her und nicht zum mindesten gerade auch die wirkliche Objectivität der sinnlichen, materiellen Dinge uns zweifelhaft machen möchte, werden wir am Ende auch für unsere Annahme dieser Realitäten den letzten, unabweisbaren Grund darin gewinnen, daß die unbedingten sittlichen Forderungen auf sie als wirkliches, festes Gebiet für unser Handeln uns verweisen. Allein es verhält sich mit dem Zirkel, der hiermit zu entstehen scheint, doch nicht anders als auch überall sonst in unserer Erkenntniß und Wissenschaft, wo das, was objectiv aus einem Anderen sich herleitet und von diesem aus begriffen sein will, uns doch subjectiv schon unmittelbar sich darbietet und uns zur Gewißheit vom Anderen führt und wo nun, damit unsere Erkenntniß zu Stande komme, beide Seiten zugleich im Auge behalten werden müssen. Auch darf die Deduction des Sollens aus dem Sein nicht so verstanden werden, als ob sie einen Begriff des Seins aufstellen könnte, vermöge dessen für die sittlichen Forderungen auch ohne jenes unmittelbare Innwerden ihrer Geltung die Anerkennung sich erzwingen ließe. Vielmehr kann es sich immer nur darum handeln, das Denken Solcher, welche schon das unmittelbare Bewußtsein der Forderungen haben, auf einen objectiven Grund derselben im Sein selbst zurückzuverweisen und ihnen zu zeigen, wie sie, diesen anerkennend, die nöthige Einheit ihres theoretischen und praktischen Erkennens gewinnen werden. — So finden wir denn, indem wir das Sein und Wesen unseres Geistes und der Natur betrachten, daß der Geist vermöge des ihm eigenthümlichen Wesens oder des Inbegriffs seiner Kräfte, Gaben, Triebe u. s. w. schon an und für sich der Natur gegenüber selbständig und eine Macht über sie und dazu angelegt sei, in immer vollerm Sinne sich als selbständig selber zu setzen, sie zu seinem Mittel zu machen, in ihr sich auszuprägen. Und in der Natur selbst gewahren wir durch ihre verschiedenen Arten und Stufen hindurch eine innere Entwicklung, welche gleichsam selbst dem zustrebt, daß dieses Höhere, das andererseits selbst auch auf ihr basirt und in ihr wurzelt, an ihre Spitze trete und sie ihm sich unterordne. An dieses Sein und gegebene Verhältniß schließt sich uns das bewußte, wollende Verhalten, welches wir ihr gegenüber üben sollen. Nur müssen wir auch schon bei-

fügen, daß dieses Sein und Sollen weiter auf ein höchstes Sein zurückweist, durch welches Geist und Natur so zusammengeordnet ist und bleiben soll, — und zugleich, daß die höchsten Aufgaben, welche der Persönlichkeit an sich und bei ihrem Verhalten zur Natur obliegen, in dem bloßen Wirken auf die Natur noch nicht erfüllt sind. So finden wir uns ferner mit unserem Sein und Wesen in eine Gemeinschaft der Persönlichkeiten schon hineingestellt, deren jede mit ihren individuellen Gaben und Trieben darauf angewiesen ist, die anderen durch sich zu ergänzen und sich durch die andern zu ergänzen, ihnen sich mitzutheilen und Mittheilung von ihnen zu empfangen, — unbeschadet der Selbstständigkeit einer jeden bei ihrem Bedingtsein durch die anderen, ja gerade zu dem Behufe, daß jede in der Gemeinschaft mit den anderen ihren eigenthümlichen Gehalt selbstständig entfalte. Daran sehen wir für uns die Forderung sich knüpfen, daß ein solches Gemeinleben, wie es schon im Wesen der Persönlichkeit gesetzt ist, so nun auch durch das Wollen und Wirken der selbstbewußten Subjecte sich realisire. Nur müssen wir auch hier wieder an die nothwendige Rückbeziehung auf den Gott erinnern, der die Einzelnen unter einander zusammengeordnet hat. Und zugleich müssen wir hier bemerken, daß wir, was diese Gemeinschaft ist und sein soll, erst dann wahrhaft verstehen können, wenn wir auch schon das Verhältniß in Betracht ziehen, worein Gott selbst zu uns Menschen als zu Geschöpfen nach seinem Bild und als zu Gegenständen seiner Liebe sich gesetzt hat. Erst indem wir in jener realen Gemeinschaft, in die wir vermöge unseres Wesens gesetzt sind, eine Gemeinschaft von Personen erkennen, die einer solchen Beziehung zu Gott gewürdigt sind, wird sich uns hieraus auch dasjenige Verhalten und Wirken in der Gemeinschaft und für sie ergeben, in welchem Jeder den Werth der Anderen wahrhaft achtet und nicht blos egoistisch des eigenen Bedürfnisses wegen auf die gegenseitige Mittheilung eingeht, sondern in wahrhafter Liebe gemäß der göttlichen Liebe den Gegenständen dieser göttlichen Liebe und Trägern göttlichen Ebenbildes sich hingiebt (in dieser Beziehung scheint es mir bei Rothe, so tief er Bd. 1, S. 515 ff. das Wesen der geforderten Liebe auffaßt, doch an der tiefsten Begründung für dieselbe noch zu fehlen). Betrachten wir endlich eigens das Verhältniß, in welchem wir schon mit unserem Sein und Wesen und zwar gerade auch mit dem Wesen des uns von Gott verliehenen Willens zu Gott stehen, so finden wir uns hier einerseits in der unbedingten Abhängigkeit von Gott, andererseits — und hiermit erst kommen wir auf Wesen und Grund unserer

Verpflichtung gegen Gott — erkennen wir uns selbst im Besitz eines Willens, welchem Gott Freiheit und zwar Freiheit auch zum Widerstreben oder zur Selbsthingabe gegenüber von seinem eigenen Willen einräumt; wir lernen — wesentlich und zumeist eben von hier aus — diesen Gott als einen Gott kennen, der nicht bloße Naturmacht, sondern frei wirkende und mittheilende Persönlichkeit ist, nehmen schon in dem von ihm uns verliehenen selbständigen persönlichen Dasein seine mittheilende Liebe wahr und erfahren weiter, wie er nun auch fort und fort durch Erweisungen seiner Liebe mit unserer eigenen Selbstbestimmung zu seiner persönlichen Gemeinschaft uns hinziehe; wir lernen hiermit uns selbst kennen in der gottebenbildlichen Ausstattung unseres Wesens und in dem realen Verhältniß zur göttlichen Liebe, in das wir von Seiten Gottes bereits gesetzt sind. Aus diesem unserem Wesen und dieser höchsten Beziehung, welche mit demselben gegeben und unserer Selbstbestimmung vorausgesetzt ist, geht nun für uns die höchste Forderung hervor, deren wir im sittlichen Bewußtsein inne werden und auf welcher dann alles Sollen gegenüber von Menschheit und Natur für uns ruht. Es ist die Forderung der ehrfurchtsvollen Liebe oder Hingabe an den Gott, welcher, als der über alles Erhabene, sich in Liebe uns mittheilt und uns mit sich einigen will; und zwar ist es eine Liebe, welche vom vertrauensvollen Hinnehmen der an uns ergehenden Liebesindrücke oder vom Glauben ausgehen muß. Eben auf dieser Forderung ruht dann jene Forderung achtungsvoller Liebe gegen die Mitmenschen, in welchen wir nicht bloß natürlich verbundene Genossen der Gattung, sondern Genossen in jener Beziehung zu Gott sehen, und die Forderung jenes Verhaltens zum bewußtlosen natürlichen Dasein, mit welchem wir nicht bloß überhaupt durch Gott uns zusammengeordnet wissen, sondern gegenüber von welchem wir jetzt eben in unserer Beziehung zu Gott die wirklich uns zukommende Hoheitsstellung und die damit verbundenen Verpflichtungen erkennen. Dabei können wir übrigens die Aufgaben, die wir hiernach der Natur gegenüber haben, mit den Forderungen für unser Verhalten gegen die Mitmenschen und vollends gegen Gott nicht auf Eine Linie stellen. Denn in jener finden wir noch keine angemessenen Objecte für die Bethätigung der Liebe, welche in der mit dem Gott der Liebe geeinten Gesinnung als Grundbestimmung walten muß. Und durch Alles und über Alles, was wir nach Gottes Ordnung in jener wirken mögen, muß der Blick zu denjenigen Aufgaben hingegerichtet bleiben, welche eben auf die sittliche Liebesgemeinschaft der Per-

fönlichkeiten als solcher unter einander und mit Gott sich beziehen und welchen, sei's mehr direct, sei's mehr indirect, immer auch jenes Wirken dienen soll. — Wir sind mit diesem Inhalte der sittlichen Grundforderungen auf das Gebot zurückgekommen, in welches auch die heil. Schrift das Sittengesetz zusammenfaßt. Denn wenn Rothe aus dem Neuen Testament — einschließlich jenes Gebotes der Gottes- und Menschenliebe, Matth. 22, 34—40 — fünf Grundsätze aufführt, von welchen vier auf die Würde, oberstes Moralprincip zu sein, gleiches Anrecht haben¹⁾, so hat hierauf schon J. Müller mit Recht erwiedert, die anderen Aussprüche neben jenem seien entweder nur formaler Natur, also nicht geeignet, die reale Einheit im Inhalte des sittlichen Gesetzes zu bezeichnen, oder sie umfassen nicht das Ganze des sittlichen Lebens²⁾. Rothe selbst ferner bemerkt jetzt in seiner neuen Ausgabe, die drei ersten von ihm ausgehobenen Sätze, nämlich Matth. 5, 48. 1 Petr. 1, 16. 1 Petr. 2, 21 ff., seien nur verschiedene Ausdrucksweisen Eines Gedankens; eben auch von ihnen aus aber müssen wir, wenn wir nach dem eigentlichen Inhalte des Gesetzes und zugleich nach der ihrer eigenen Erfüllung zur Grunde liegenden Gesinnung fragen, auf jenes Gebot Matth. 22 zurückkommen. Dazu bietet sich uns dann mit Bezug auf die Stellung, welche der Mensch in gottgemäßer Gesinnung der Natur gegenüber einzunehmen hat, als Grundausspruch schon das Wort 1 Mos. 1, 26 dar. Und diese Forderungen Gottes ruhen nun eben auch nach der Schrift auf dem, was Gott uns Menschen vor unserer Gesetzeserfüllung und als Voraussetzung derselben verliehen hat, und zwar so, daß es zu unserem eigenen Sein und Wesen und zu den wesentlichen Beziehungen unseres Seins gehört. Nur tritt in der Schrift zu dem, was vermöge der Schöpfung Moment unseres Wesens und seiner Beziehungen ist, unmittelbar auch schon das, was die Erlösung Reales fürs geistige Sein und Leben schafft: dort haben wir die Voraussetzung für das Sollen überhaupt, hier die Voraussetzung für die den Erlösten mögliche wahrhafte Aufnahme und Erfüllung der göttlichen Forderungen. Eben die heil. Schrift giebt uns die Idee jener Wesensbeziehung an die Hand, in der wir zu dem uns verpflichtenden Gotte stehen, und jener realen Gemeinschaft mit den Mitmenschen, worin wir vermöge natürlicher Verwandtschaft und namentlich vermöge gemeinsamer Beziehung zu Gott schon vor unserer

¹⁾ 1. Ausgabe Bd. 1, S. 196; 2. Ausgabe Bd. 1, S. 395.

²⁾ Lehre von der Sünde, 4. Ausgabe, Bd. 1, S. 137 f.

Selbstbestimmung uns befinden. Und dasjenige Verhältniß zwischen Sollen und Sein, auf welches wir so schon hier hingewiesen werden, findet vollends statt bei denen, welche durch die Erlösung nach dem Falle zu ihrem ursprünglichen Sein hergestellt und durch göttliche Mittheilung auf eine neue Lebensstufe erhoben sind. Was für ihr Verhalten zu Gott gefordert wird, entspricht ganz dem realen geistigen Lebensgrund in ihnen, dessen eigene Kräfte und Triebe Gott zu streben. Ihr Wirken soll nur Ausdruck des Geistes sein, den sie empfangen haben. In den anderen Erlösten haben sie Mitmenschen um sich, mit welchen sie vermöge ihrer neuen geistlichen Natur, ihres Stehens im Einen Leibe Christi, ihrer Geburt aus dem Einen Gott jetzt zur innigsten und höchsten Gemeinschaft verbunden sind, und fürs Verhalten zu denselben ist ihnen nichts Anderes geboten, als eben aus dieser höheren Natur heraus und gemäß derselben sich zu bestimmen. Eine Analogie hiermit hat aber eben auch schon diejenige Beziehung, in welcher von Anfang an und überall und auch noch im Stande der Sünde das göttliche Gesetz für uns zu unserem ursprünglichen Wesen und seinen Grundverhältnissen steht. Was sodann das Verhalten des Menschen zur Natur und das Gebot der Herrschaft über sie betrifft, so hat die Schrift selbst mit diesem den Hinweis auf die Stellung verbunden, welche der Mensch schon vermöge seines Wesens zu ihr einnimmt als einerseits aus diesem irdischen Dasein hervorgegangen, andererseits über diese Natur hinausgehoben durch das, was erst sein eigentliches Wesen constituirt, nämlich durch seine Gottebenbildlichkeit und den ihm sonderlich eingehauchten göttlichen Lebensgeist. Und der Erlöste hat dann wieder das reine freie Bewußtsein von dieser Natur und seinen Beziehungen zu ihr als von einer guten göttlichen Ordnung und eben hiermit auch wieder von den Aufgaben, welche ihm ihr gegenüber zustehen.

Noch einen Schritt endlich haben wir zu thun in der Untersuchung des Verhältnisses, in welchem das Sollen zu unserem Sein und Wesen steht. Was von uns vermöge unseres Wesens gefordert ist, stellt sich uns nicht bloß in der Form eines objectiven Gedankens oder einer objectiven Vorstellung dar. Wir werden vielmehr dessen, daß das uns als Gesetz und Pflicht Vorgehaltene wirklich unbedingt von uns gefordert sei, nur inne, weil und sofern wir eine unmittelbare, unwillkürliche Regung und Bewegung unseres eigenen Innern erfahren, welche dem dort Geforderten zustrebt, so daß wir eben in jenem Gesetz den Ausdruck für ihr Streben erkennen. Sie

wird dadurch, daß das ihr entsprechende Gesetz uns objectiv vorgehalten wird, für unser Bewußtsein erweckt. Aber erst vermöge ihrer müssen wir dem Gesetze die unwillkürliche Anerkennung und Achtung schenken, von welcher bereits oben (§. 424) die Rede war. Sagten wir oben, daß in dieser Achtung das Gesetz schon als Macht sich bethätige, so werden wir jetzt noch genauer sagen, eben in jener Bewegung unseres Innern bethätige sich eine höhere Macht über uns und vermöge derselben werden wir dann der Hoheit und Macht des objectiven Gesetzes inne. Das aber, woraus eine solche praktische unwillkürliche Bewegung der Seele nach einem Ziele hin hervorgeht oder was vielmehr selbst darin sich regt, nennen wir einen Trieb ¹⁾. Die Forderungen nun, welche wir vermöge der Regungen dieses Triebes in ihrer über all unser willkürliches Wollen und Meinen erhabenen Unbedingtheit inne werden, pflegen wir als Stimme Gottes in uns zu bezeichnen; und wirklich ist es ja Gott, der sich darin kund thut und so dem Gesetze, das er zugleich objectiv verkündigen läßt, in den Subjecten Kraft und Nachdruck giebt. Zunächst aber müssen wir den Trieb zu unserem eigenen Sein und Wesen in Beziehung setzen, wie dieses mitsammt seinen Grundverhältnissen zu Gott, Menschheit und Welt von Gott selbst gesetzt ist. So ist denn unser Sein und Wesen, an welches sich das Sollen für uns anschließt, selber schon nicht etwa ein bloß seiendes, ruhendes, auf dessen Grunde wir erst durch objective Gebote in Willensthätigkeit versetzt werden sollten, sondern es hat selber auch schon eine eben in diesem sittlichen Trieb regsame Tendenz nach dem, was in den Geboten — als seine eigene Bestimmung — ausgesprochen wird. Und zwar ist, so gewiß als erst die Persönlichkeit mit ihrem Bezogensein auf Gott, auf die anderen gottebenbildlichen Personen und auf die dem persönlichen Geist unterzuordnende Natur unser eigentliches Wesen ausmacht, dieser Trieb der ursprüngliche Grundtrieb oder der Urtrieb unseres Wesens; er geht aus dem Centrum desselben, aus dem „innern Menschen“ (Röm. 7, 22) im strengsten und höchsten Sinne des Wortes hervor; die von Gott ursprünglich in unser Wesen gelegte höchste Tendenz concentrirt sich in ihm. — Durch die Wirk-

¹⁾ Vgl. über den sittlichen Trieb unter den neueren Philosophen namentlich F. G. Fichte, unter den theologischen Ethikern Schmid, S. 140 ff.; mit Recht fragt dieser S. 141: „Woher bekommt die Vorstellung des Gesetzes ihre unabweißliche Kraft für den Menschen? nicht von der Unvermeidlichkeit des Triebes?“ Vgl. auch Palmer, Moral, S. 61.

samkeit dieses Triebes also wird uns auch wider unsern Willen Achtung vor dem Gesetz abgenöthigt. Auf seinem Wirken und Treiben im Innern der Menschen beruht es, daß Menschen und Völker, ohne schon an der Erlösung von der in die Menschheit eingedrungenen Sünde theilzuhaben, auch in ihren positiven Gesetzgebungen fort und fort gewisse Grundforderungen des Sittengesetzes anerkennen und auch in ihrem Verhalten — oft ohne weitere Reflexion — solchen Forderungen nachkommen; nicht etwa wie mit todtten Schriftzügen, sondern eben in der unwillkürlichen Bewegung dieses Triebes, der mit ihrem Wesen von Gott gesetzt ist, ist das „*Werk des Gesetzes*“ (Röm. 2, 15) ihren Herzen eingeprägt. Wäre der Trieb nicht im Hervorbringen dessen, was er anstrebt, durch andere Factoren und Mächte bedingt, beziehungsweise gehemmt, so wäre nicht anders anzunehmen, als daß er das Geforderte, während es uns in der Form des Imperativs gegenübertritt, zugleich schon von sich aus leisten würde. Bedingt nun und vermittelt wird die Herstellung dessen, was er erstrebt, immer durch unsern mit dem Selbstbewußtsein verbundenen Willen, welcher erst den Inhalt des Triebes in sich aufzunehmen hat, während er zugleich das von ihm Geforderte von sich weisen kann, und welcher so selbst erst das vom Trieb Angestrebte leisten soll; davon haben wir nachher noch weiter zu reden. Neben jenem Grundtriebe stehen ferner in der menschlichen Seele diejenigen einzelnen Triebe, welche der Erhaltung und Förderung unseres creatürlichen und sinnlich irdischen Lebens nach seinen verschiedenen einzelnen Seiten und Beziehungen dienen, ohne von sich aus schon auf die im Sittengesetz ausgedrückte höhere Bestimmung der Persönlichkeit sich zu richten. Sie sollten in so weit und nur in so weit Befriedigung finden, als das, was sie ihrerseits begehren, gemäß dem innern Zusammenhang unseres ganzen Wesens und der göttlichen Ordnungen überhaupt zugleich dieser höheren Bestimmung zu dienen geeignet ist und demnach ihre Befriedigung auch durch den sittlichen Grundtrieb zugelassen oder vielmehr selbst erfordert wird; dazu sind sie auch selber ursprünglich angelegt. Jetzt aber, in thatfactischen Zustand des unerlösten Menschen, treten sie als eine Macht auf, welche dieser Unterordnung widerstrebt. Und in ihnen waltet jetzt ein thatfactisch vorhandener, jenem ursprünglichen Grundtrieb entgegengesetzter, dem Mittelpunkt der Persönlichkeit eigener Trieb, vermöge dessen die einzelne Persönlichkeit selbst in ihrem Fürsichsein und ihrer Selbstständigkeit abgesehen von ihrer Beziehung auf Gott und seinen Willen, ja gar in ausdrücklichem Gegensatz hier-

gegen sich geltend machen möchte, hierbei ihr Genüge eben in der jener Ordnung widersprechenden Befriedigung der natürlichen Triebe sucht, in Wahrheit übrigens eben unter diese Triebe geknechtet wird. So kann hier der sittliche Grundtrieb das im Gesetz Ausgedrückte nicht wirklich hervorbringen; er ist thatsächlich aus der ihm ursprünglich zukommenden Stellung verdrängt. Jene Wirkungen, die er, wie vorhin bemerkt wurde, doch noch übt, sind um so mehr noch möglich, je mehr Einzelnes, was er fordert, zugleich auch einer im Grunde selbstischen und den niederen Trieben nachhängenden Gesinnung als Bedürfniß und Bedingung für die Sicherstellung und das Wohlergehen ihres natürlichen Lebens sich aufdrängt, wie denn dies z. B. der Fall ist bei Forderungen in Bezug auf die Verhältnisse der Familie, der staatlichen Gemeinschaft u. s. w. Seine Ansprüche bleiben dagegen um so mehr wirkungslos, je mehr es bei ihnen um Verzicht auf die Befriedigung jener Triebe und vollends direct um Selbstverleugnung sich handelt. Er kann dann eben nur noch fordern oder der objectiv uns vorgehaltenen Gesetzforderung jene unwillkürliche Anerkennung in den Subjecten verschaffen, der doch das Wollen und Handeln der Subjecte nicht folgt. Und zugleich bezeugt er in dieser seiner noch fortwährenden Wirksamkeit auch fort und fort, daß der Zustand, in welchem wir jetzt uns befinden, der ursprünglichen Ordnung, ja unserem eigentlichen ursprünglichen Wesen nicht entspreche, vielmehr eine Störung und Verfehrung sei. Da zeigt sich dann auch die Persönlichkeit nicht mehr im Stande, von dem Selbstbewußtsein aus, in welchem sie die Anforderungen des sittlichen Gesetzes und Grundtriebes mit den Ansprüchen der niederen und selbstischen Triebe für sich zusammenfaßt, energisch für jene sich zu entscheiden und dem Banne dieser sich zu entreißen. Ihr selbst mangelt die Kraft wahrer sittlicher Freiheit oder des Wollens im wahren, vollen Sinne des Wortes. Sie muß sich darnach sehnen, dieselbe als Gabe von oben zu empfangen. Der Erlöste alsdann erfährt im Innerwerden des sittlichen Triebes zugleich, daß jetzt eine solche Kraft ihm mitgetheilt sei. Sie ist mit diesem Trieb in seinem innern Menschen geeint. Vermöge ihrer kann nun die Forderung des subjectiven Triebes und objectiven Gesetzes sich wahrhaft realisiren. Ja, diese Realisirung dessen, was wir sollen, erfolgt dann wirklich schon vermöge desjenigen und als Entfaltung desjenigen, was in uns bereits ist und lebt. Immer aber schließt das Bewußtsein der Erlösung und schon ein ernstes, klares Bewußtsein des fordernden und richtenden Gesetzes

auch das Zeugniß dafür in sich, daß jener Zustand der unerlösten Persönlichkeit nicht der ursprüngliche, vielmehr erst durch einen Abfall eingetreten sei, und daß zum ursprünglichen Zustand, so weit auch die ursprüngliche Kraft des Triebes und des Willens noch hinter dem innern Leben der durch Christus nicht bloß wiederhergestellten, sondern zugleich auf eine höhere Stufe erhobenen wiedergeborenen Christen zurückstand, doch bereits ein jenen Verhältniß des Seins und Sollens analoges Verhältniß gehört habe, das dann auch im Stande der Sünde wenigstens noch auf die oben bezeichnete Weise sich zu bethätigen fortfährt.

An unsere Ergebnisse in Betreff der Beziehung des Sollens auf das Sein und Wesen lassen sich nun nach verschiedenen Seiten hin weitere Bemerkungen anknüpfen. So ergiebt sich uns hiermit der wahre Sinn, in welchem beim Menschen von Autonomie geredet werden mag: das Gesetz ist dem Menschen nicht im Wollen für sich gegeben, wird ohnedies nicht etwa erst durch sein Wollen gesetzt¹⁾, sondern ist schon gesetzt für dieses; wohl aber ist es ihm nichts Fremdes, ist ihm vielmehr gegeben mit und in seinem eigenen Wesen, vermöge dessen er eben auch zu wollen befähigt ist. Und zwar stammt auch sein Wesen selbst mit diesem Gesetze nicht von einer ihm innerlich fremden schöpferischen Macht her, sondern von einem Gotte, dessen Ebenbild er in seiner sittlichen Anlage und seiner durchs Gesetz ausgedrückten Bestimmung in sich trägt und mit welchem selber persönliche Gemeinschaft einzugehen er berufen ist. Zugleich haben wir hiermit, wenn wir den Begriff der Natur weiter fassen und vor Allem auf die höheren Seiten und Beziehungen des menschlichen Wesens ausdehnen, den richtigen Sinn der Forderung, daß wir in Harmonie mit der Natur (*ὁμολογουμένως φύσει*) leben sollen. — So muß dann eben aus der praktischen Hingabe an dieses Gesetz für das Subject auch die höchste Selbstbefriedigung und hiermit Glückseligkeit hervorgehen, im Gefühle der inneren Harmonie und der Förderung des eigenen wahrhaften Seins nach seinen höchsten Beziehungen. Und diese Glückseligkeit erhält ihren eigenthümlich hohen, von aller anderen Lust verschiedenen Charakter gerade dadurch, daß die Hingabe der Persönlichkeit an das Gesetz ihres eigenen Wesens

¹⁾ Darüber, daß der Wille oder die Vernunft sich nicht eigentlich das Gesetz gebe, sondern es habe, vgl. auch Romang in Fichte's u. s. w. Zeitschr. für Philosophie u. philosoph. Kritik, Neue Folge, 1863, Bd. 43, S. 15.

mit einer alle Selbstsucht verleugnenden Hingabe an Gott eines sein muß und die Förderung ihres Seins und Lebens vor Allem eine Förderung in ihrer Beziehung zu Gott ist: selig ist sie in ihrer That (Jacob. 1, 25) also, daß sie selig ist in Gott. — So ruht ferner auf dem Zusammenhang, in welchem nach Gottes Ordnung unser Sein sammt dem darin gegebenen sittlichen Trieb und Gesetz mit dem Sein und Werden aller Dinge steht, jetzt für uns auch jene Gewißheit der objectiven Erfolge unseres sittlichen Strebens und Wirkens. Wie endlich in uns selbst mit unserem sittlichen Trieb und Wesen als solchem auch alle die anderen Elemente, Seiten und Triebe unseres Seins und Lebens ursprünglich harmonisch von Gott zusammengeordnet sind und wie er selbst im sittlichen Trieb und Gesetz ausspricht, daß diese dem Sittlichen schlechthin untergeordnet und durch dasselbe bestimmt werden sollen, so dürfen wir weiter auch dessen gewiß sein, daß jene Harmonie und Seligkeit unseres innern Menschen, zu welcher die Hingabe an Gott führt, schließlich auch über alle Seiten unseres Seins nach einer Alles umfassenden sittlichen Weltordnung Gottes sich ausdehnen werde.

Wir verzichten jedoch darauf, diesen Betrachtungen nachzugehen. Dagegen fassen wir den Charakter des sittlichen Gesetzes selbst, wie es nach jenen Ergebnissen sich uns darstellt, noch weiter ins Auge.

Gemäß der Beziehung, welche wir dem Sollen auf das Sein gegeben haben, können wir jetzt das fordernde Sittengesetz, während es an den Willen sich wendet, doch zugleich auch mit Gesetzen zusammenstellen, welche für ein natürliches, bewußtloses und willenloses Sein gelten. Und zwar werden wir hierbei wohl daran thun, — wie das Sittengesetz seine Forderungen an die einzelnen Persönlichkeiten als solche richtet und sie durch deren Willen auch bei der Menschheit im Ganzen verwirklicht haben möchte, so nun auch im Gebiete jenes natürlichen Daseins, auf welchem wir Analogieen suchen, sogleich auf die einzelnen Individuen den Blick zu richten, für welche die Naturgesetze gelten.

Bestimmter ist es das lebendige, organische Sein, woran wir hier denken. Wir sehen die Pflanzen und Thiere in der innern Bewegung ihrer Kräfte und in ihrer Wechselwirkung mit den anderen Dingen, unter welche sie gestellt sind, auf eine Entfaltung ihres Lebens hingearbeitet, für welche wir feste Normen und Ziele erkennen (darauf, daß sie dann mit dieser ihrer Selbstentwicklung zum Mittel für ein Höheres, das außer ihnen liegt, werden sollen, brauchen wir

hier nicht zu reflectiren) ¹⁾. Wir reden von einem innern Zwecke, welchen ihre Bewegungen und Strebungen haben und welcher als eine noch nicht in die Wirklichkeit getretene Idee sich darstelle, welcher aber doch schon in ihrem realen Dasein von Anfang an gesetzt sei. In Analogie damit stellen wir die im Sittengesetz ausgesprochene, in den Pflichten sich individualisirende Aufgabe, welche der selbstbewußten, wollenden Persönlichkeit als solcher für ihre Selbstausbildung und ihre Selbstbetheätigung im Verhältniß zu Gott, den Mitmenschen und der vom Geiste zu durchdringenden materiellen Natur obliegt. Pflegen wir ja doch sogar den Ausdruck „Sollen“ auf jene Naturindividuen mit anzuwenden: sie sollen vom Samenkorn und Embryo aus nach einem bestimmten Typus sich ausgestalten. Wir werden ferner die lebendige Bewegung der natürlichen Individuen, vermöge deren sie ihrem Ziel oder ihrer Bestimmung nachkommen, auf eine in ihnen waltende und treibende Grundkraft oder auf einen Grundtrieb zurückführen, durch welche die Kräfte und Functionen aller ihrer einzelnen Bestandtheile und Organe gemeinsam eben jenem Ziele zugelenkt werden. Das Naturgesetz, nach welchem die Pflanze oder das Thier aus sich heraus sich entwickelt, spricht so für uns die Form aus, in welcher diese treibende Grundkraft beharrlich wirkt, so weit ihr überhaupt Wirksamkeit gegeben ist. Wir haben in ihr das Analogon für den sittlichen Grundtrieb oder Urtrieb der Persönlichkeit als solcher und für das Verhältniß, in welchem zu demselben das Sittengesetz steht. Man könnte freilich beim natürlichen Individuum noch fragen, ob nicht ihm in Wahrheit doch nur die seinen einzelnen Bestandtheilen, Elementen oder Atomen innewohnenden mechanischen oder chemischen Kräfte eigen seien, die dann vermöge derjenigen eigenthümlichen Zusammenordnung, in welcher sie bei ihm sich vorfinden, das von uns als Ziel bezeichnete Ergebnis hervorbringen; bekanntlich wird in der neuern Naturwissenschaft der Begriff einer besonderen Lebenskraft oder eines in jenen Kräften wirkenden besonderen Lebenstriebes bestritten. Allein auch dann müßte wenigstens die eigenthümliche Zusammenordnung der Elemente in einem natürlichen Organismus, vermöge deren sie hier eine Wechselwirkung unter einander und Resultate mit einander wie nirgends im anorganischen Dasein produciren, aus einer über den einzelnen Kräften stehenden

¹⁾ Vgl. Romang in der vorhin citirten Abhandlung; Nothe, Ethik, 2. Aufl. Bd. 1, S. 290, mit der dort angeführten Erklärung Trendelenburg's.

und durch sie jenes Ziel erstrebenden Grundkraft hergeleitet werden, möge man sie nun mit der Kraft der Natur oder ihres Schöpfers überhaupt für eins nehmen, oder möge man sie, weil sie ja doch ständig in die organischen Individuen eingegangen ist, als Grundkraft dieser Individuen selbst oder auch als die Kraft einer im materiellen Stoff der Individuen lebenden Seele (im weitesten Sinne des Wortes) bezeichnen ¹⁾. Zu der Annahme übrigens werden wir allerdings kein Recht haben, daß einer solchen aufs Ziel der Entwicklung und der einzelnen Thätigkeiten gerichteten treibenden Grundkraft auch die Individuen selbst inne werden; Gegenstand des Innewerdens oder Fühlens scheinen doch auch für die Thiere zunächst blos diejenigen Triebe zu sein, welche aufs einzelne augenblickliche Bedürfniß sich beziehen und durch deren Befriedigung sie erst mittelbar, und ohne selbst die Bedeutung der Sache zu fühlen, zu jenem Ziele hin sich bewegen; nur etwa in einem gewissen Bange einzelner Thiere vor dem Tode scheint auch ein gewisses dunkles Gefühl des Grundlebenstriebes als solchen sich kund zu geben. Kehren wir nun von da aus wieder zum Menschen und seinem sittlichen Trieb und Gesetz zurück, so ist hier vor Allem der Inhalt des ganzen Gebietes, um das es sich handelt, ein anderer: der Trieb ist der Trieb des Menschen als persönlichen Geistes, der vermöge dieses seines Wesens über jenem bewußtlosen, ob auch belebten und beseelten Dasein in der oben bezeichneten Beziehung zu Gott und in der Gemeinschaft mit den anderen Persönlichkeiten steht, hier erst die höchsten Aufgaben und Ziele findet, vermöge seines Wesens und seiner Bestimmung auch nie wieder zu einem Mittel blos vorübergehenden Werthes für etwas Höheres werden soll. Und der Persönlichkeit tritt nun auch das Gesetz, welchem dieser Trieb entspricht, und zugleich dieser Trieb selbst mit seiner Bedeutung, seinem Umfang und seiner innern Einheit ins Bewußtsein; eben mittelst solchen Bewußtwerdens und Bewußtseins will jetzt das Gesetz erfüllt, der Trieb befriedigt werden. Dabei bleibt auch für die Persönlichkeit ein jenem physischen Leben gleichartiges leibliches und psychisches Leben als Basis und Material ihres Wirkens in der Welt bestehen, soll jedoch gerade gemäß der Forderung des sittlichen Triebes und Gesetzes selbst auch mit seinen eigenen Kräften und Trieben mehr und mehr ins Bewußtsein erhoben, dem sittlichen Trieb zur Verfügung gestellt, nach den Normen des Sittengesetzes geordnet und gebraucht

¹⁾ Vgl. Sigwart, Jahrb. f. deutsche Theol., 1859, S. 303.

werden. Immer aber liegt die Richtung auf die sittlichen Aufgaben, welche als ein Sollen sich darstellen, schon im Sein und Wesen des Geistes selbst; mit diesem Wesen ist der Trieb gegeben; der Trieb ist und bleibt, wie wir gesehen haben, auch immer schon wenigstens in gewisser Weise wirksam nach dem Gesetze; man darf insofern mit Schleiermacher ¹⁾ die Frage verneinen, ob man wohl vom Sittengesetz im Unterschiede von den Naturgesetzen sagen könnte, daß es gelten würde, wenn auch nie Etwas demselben gemäß geschähe. So behalten wir doch die vorhin aufgestellte Analogie mit den in jenen Naturindividuen gegebenen und auf ihre Lebensziele hinstrebenden Trieben und Gesetzen.

Wir können so durch verschiedene Stufen des natürlichen Daseins und seiner Kräfte und Gesetze zum Leben der Persönlichkeit mit ihrem sittlichen Trieb, ihren Aufgaben, ihrem Sollen aufsteigen. Ueber den anorganischen Stoffen, deren Kräfte nach ihren physikalischen, mechanischen, chemischen Gesetzen thätig sind, welchen aber, einzeln betrachtet, eine immanenten Zwecken zustrebende Entwicklung noch nicht zukommt, erheben sich jene lebendigen pflanzlichen und weiter thierischen Individuen mit einem solchen Entwicklungstrieb und Gesetz, dem dann auch das anorganische Material dient, über ihnen endlich die Persönlichkeiten mit dem in ihrem Wesen gegebenen sittlichen Leben, Trieb und Gesetze. Man könnte unter den Kräften und Gesetzen, welche auf diesen verschiedenen Gebieten sich darstellen, sogar auch hinsichtlich ihres Inhaltes Analogieen zu gewinnen suchen, obgleich da nur zu leicht die Phantasie an die Stelle besonnener Betrachtung sich drängt, auch die specifischen Unterschiede neben dem wirklich oder scheinbar Analogen leicht übersehen werden. Läßt sich doch sogar schon von der allgemeinsten Grundkraft der bloßen Materie aus, von der Kraft und dem Gesetz der Schwere oder gegenseitigen Anziehung ²⁾, weiter blicken zu den besonderen Anziehungen im Gebiete der lebendigen Natur und bis zu der Gemeinschaft, zu welcher die sittlichen Persönlichkeiten bestimmt sind; nur muß freilich sogleich wieder er=

¹⁾ Philosoph. u. vermischte Schriften, Bb. 2, S. 408 f.; vgl. Romang a. a. O. S. 9.

²⁾ Beiläufig bemerkt, scheint mir der Unterschied, welchen Rothe a. a. O. S. 270 ff. zwischen Attraction und Schwere macht und als dessen Synthese erst er die Gravitation hinstellt, ebenso unklar wie unhaltbar — zum mindesten der wirklichen Natur und Naturwissenschaft gegenüber.

innert werden an den grundwesentlichen Unterschied der Bedeutung, welche der bloßen Masse dort zukommt, hier gerade nicht zukommt. Wir können hierbei verweisen auch auf J. T. Beck's Bemerkung über eine innere Einheit physischer und moralischer Weltordnung, wornach „Alles in der Welt vom Niederen bis zum Höchsten in einander gliedert auf derselben Basis und unter Einer, nur nach der Eigenthümlichkeit der verschiedenen Lebenskreise besonders sich modificirenden Gesetzesbestimmung ¹⁾).

Auch denjenigen allgemeinen Begriff des Gesetzes, an welchen man bei allen Naturgesetzen zu denken hat, können wir, richtig verstanden, auf das Sittengesetz mit ausdehnen. Wir drücken in solchen Gesetzen die constante Regelmäßigkeit aus, womit die Bewegungen, Wirkungen, Veränderungen der Dinge und weiter dann die Entwicklungen der lebendigen Individuen vor sich gehen, und zwar, so weit wir wenigstens im strengeren wissenschaftlichen Sinne von Gesetzen reden, nicht etwa jede Regelmäßigkeit, die sich in äußeren Beobachtungen und statistischer Berechnung der Vorgänge herausstellt, sondern diejenige Regelmäßigkeit in den Vorgängen der natürlichen Dinge, von der wir uns überzeugen, daß sie mit dem Wesen der betreffenden Dinge innerlich zusammenhänge; dabei führen wir die Wirkungen auf Kräfte und Triebe zurück, die eben wesentlich diesen Dingen innewohnen und in deren Gesamtheit das Wesen dieser Dinge selbst sich darlegt. So verhält es sich mit den Gesetzen der unorganischen und der organischen Naturobjecte; hinsichtlich der letzteren sind wir hiermit auf unsere obige Aussage über das Verhältniß des Naturgesetzes zu einer treibenden Grundkraft zurückgekommen. Und so ist nun das Sittengesetz, während es sich uns als Autorität und Macht über uns darstellt, zugleich der Ausdruck für die Bewegung und Wirksamkeit jenes sittlichen Triebes, welche diesem, so weit er überhaupt existirt und sich regt, beharrlich zukommt. Gerade beim Sittengesetz aber, dessen Betrachtung den Geist in sein eigenes Inneres führt, kommt uns so klar und sicher, wie es bei Naturgesetzen und Naturobjecten nie möglich ist, der Zusammenhang zum Bewußtsein, in welchem seine an die Persönlichkeit gerichteten Forderungen oder die ihr gestellten Aufgaben mit dem eigenen Wesen und den wesentlichen Grundbeziehungen derselben stehen. — Mit Bezug auf den Begriff des Gesetzes überhaupt fügen wir endlich noch

¹⁾ Beck, christliche Lehrwissenschaft, S. 136.

eine Bemerkung bei, die namentlich eben auch der Betrachtung des Sittengesetzes gilt, die übrigens schon mit unserer ganzen bisherigen Ausföhrung gegeben ist, — die Bemerkung nämlich, daß man sich hüten möge, das, was eigentlich Sache der von uns zu statuirenden Triebe oder treibenden Kräfte ist, mit dem Gesetz als solchem zu verwechseln. Man darf, wenn man überhaupt einmal beides unterscheiden will, von den Naturgesetzen nicht sagen, sie selbst bringen Etwas hervor¹⁾ oder, wie Schmid¹⁾ einmal sagt, sie seien selbst eine den Dingen eingepflanzte Kraft; das Producirende sind vielmehr die in der bestimmten gesetzmäßigen Weise sich bethätigenden Kräfte selber²⁾. Auch in dieser Beziehung verhält es sich analog auf dem Gebiete des sittlichen Lebens der Persönlichkeiten. Das objective Vorhalten des Gesetzes dient hier zwar dazu und ist dazu erforderlich, daß das sittliche Bewußtsein und hiermit vor Allem das Bewußtsein von dem in unserm Wesen liegenden sittlichen Urtrieb erweckt und erhellet werde. Die gesetzmäßigen Bewegungen und Thätigkeiten selbst aber setzen immer einen regsamem und irgendwie kräftigen Trieb voraus und gehen aus eben von diesem. So bringt im unerlösten Menschen der trotz dem Banne der Fleischlichkeit und Selbstsucht doch noch vorhandener Urtrieb jene Wirkungen im Gewissen und jene einzelnen gesetzmäßigen Werke hervor, von welchen wir oben mit Hinweis auf Röm. 2, 14 ff. sprachen. Und so wird das wahrhaft Gute oder Gesetzesgemäße, das im erlösten Menschen möglich wird, gewirkt nicht durch das Gesetz selbst, sondern durch den von oben mitgetheilten, mit dem ursprünglichen innern Menschen geeinten Geist der Kraft, dessen Streben und Wirken gemäß seinem eigenen inneren Wesen den im Gesetz ausgedrückten Normen folgt. Hier gehen wir jedoch dieser Betrachtung nicht weiter nach; es war uns hier nur um die Analogie zu thun, welche auch mit Bezug aufs Verhältniß von Kraft und Gesetz zu einander zwischen dem Naturgesetz und Sittengesetze statthat; es genüge, zugleich auf die Bedeutung der Sache für die ganze Lehre vom Verhältniß zwischen Evangelium und Gesetz und vom usus legis hingewiesen zu haben.

So denken wir denn bei Allem, was wir vom Anfang unserer Untersuchung an über die besondere Bedeutung des Sittengesetzes und

¹⁾ Sittenlehre, S. 370 f.; der Sache nach richtig, aber mit einem ebenfalls nicht ganz logischen Ausdruck sagt Palmer S. 61, Gott habe das Gesetz als eine nach bestimmter Norm wirkende Kraft den Naturwesen eingepflanzt.

²⁾ Auberlen, die göttliche Offenbarung, Bd. 2, S. 32: Das Naturgesetz ist nichts Anderes als die Form und Norm für das Wirken der Kraft.

Sollens zu sagen hatten, zugleich immer das Sollen verbunden mit einem Sein und das Sittengesetz in Analogie und Zusammenhang mit denjenigen Gesetzen, welche für das natürliche Sein und seine Entwicklung gelten. Allein mit alle dem, was wir soeben über das Sittengesetz und sein Verhältniß zum Wesen des persönlichen Geistes ausgesprochen haben, ist nun doch das Specifische des Sittengesetzes, seines Verhältnisses zur Persönlichkeit und der Art und Weise, wie es zur Geltung kommt und nicht kommt, keineswegs schon bezeichnet, — noch auch das specifische Wesen der Persönlichkeit selbst, um dessen willen das Gesetz diesen Charakter hat und das eben gegenüber von dem an sie herantretenden Gesetze sich am klarsten kundgiebt. Trotz Allem, was wir über eine Ausdehnung bemerkten, die man wohl dem Begriffe des Sollens auch auf die Entwicklungen des natürlichen Daseins zu geben pflegt, müssen wir doch das eigentliche „Sollen“ schlechthin dem Gebiete des sittlichen Lebens vorbehalten.

Auf das Specifische des Sittengesetzes kommen wir doch erst damit, daß es in der Persönlichkeit und durch sie sich vollzieht, nicht schon sofern der gesetzmäßige sittliche Trieb da ist und in der oben bezeichneten Weise wirkt, auch nicht schon vermöge des Eintritts des Gesetzes und Triebes in unser Bewußtsein und unsere Erkenntniß, sondern erst vermöge eines Willens, welcher auf Grund dieses Innewerdens oder Bewußtseins sich selbst dazu bestimmt oder, noch genauer gesagt, durch einen innern Trieb sich selbst dazu bestimmen läßt, der Anforderung des Triebes oder den Geboten des Gesetzes nachzukommen. Und zwar ist es in die Entscheidung des wollenden Subjectes selbst gestellt, ob es wirklich so sich bestimme oder aber in entgegengesetzter Weise, nämlich zu einem jenen Forderungen widersprechenden Streben und Wirken. Mit diesem Verhältnisse des Gesetzes zum Willen der Persönlichkeit, mit dem Bedingtsein der Gesetzeserfüllung durch diese Selbstentscheidung, und, fügen wir bei, mit der Verletzbarkeit oder Uebertretbarkeit des Gesetzes für den Menschen, welche eben hiermit gegeben ist, haben alle unsere Analogien zwischen Sittengesetz und Naturgesetz ein Ende. Der Inhalt derjenigen Gesetze, welche für die natürlichen Dinge und Individuen als solche gelten, wird, ohne erst einer solchen Selbstentscheidung oder irgend einem Analogon derselben unterstellt zu werden, einfach durch jene schlechthin nach dem Gesetz bestimmten treibenden Kräfte mit Nothwendigkeit realisirt, soweit er wirklich eben durch ein Gesetz gefordert und nicht etwa bloß von uns vermöge einer

unvollkommenen Vorstellungsweise oder Ausdrucksweise zum Inhalt eines Gesetzes gemacht worden war. Eben damit haben wir auch den eigentlichen Begriff des Sollens. Mit den Forderungen nämlich, um welche es hier sich handelt, verbindet sich allerdings auch immer schon ein gewisses Wirken und Sein, wie wir davon bisher geredet haben. Das ist aber noch nicht diejenige Realisirung in der Persönlichkeit und durch sie, welche das Sittengesetz als solches fordert. Seine Forderung geht vielmehr dahin, daß dasjenige, was schon wirklich im sittlichen Grundtriebe sich gesetzmäßig regt, vom Willen in seiner Selbstentscheidung aufgenommen und durchgeführt und daß dasjenige, was theilweis und unter Beihilfe anderer Triebe auch schon unwillkürlich producirt wird, wahrhaft und seinem ganzen Umfang nach durch den auf jenen Trieb eingehenden und dem Gesetze sich hingebenden Willen gewirkt werde. Daß dies geschehe, ist mit dem Bestehen oder der Geltung des Sittengesetzes noch nicht gegeben. Indem wir auf dem sittlichen Gebiete sagen, daß Etwas werden oder sein solle, ist noch dahingestellt, ob es werden oder sein werde; es ist einer Selbstentscheidung anheimgestellt, die durch keine Gesetzesnothwendigkeit bestimmt ist. Eben damit erst haben wir das Sollen im strengen Sinne des Wortes. — So hat beim unerlösten Menschen eine Selbstentscheidung statt gegenüber von demjenigen sittlichen Antrieb, in welchem allerdings auch bei ihm noch das Gesetz eine gewisse Wirklichkeit hat. So tritt beim Erlösten eine Selbstentscheidung ein gegenüber von dem kräftigen Trieb und Zug des göttlichen Geistes, der hier in den innern Menschen eingegangen ist.

Damit treten wir freilich in Widerspruch besonders gegen Schleiermacher, auf dessen Abhandlung über den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz auch wir vorhin uns berufen haben. Ihm zufolge besteht Analogie und Gleichartigkeit zwischen beiden gerade auch vollends da, wo sie unseres Erachtens schlechthin aufhört. Kann das Sittengesetz übertreten werden, so kommen nach Schleiermacher gleichermaßen auch Abweichungen von Naturgesetzen im physischen Leben vor. Können wir, wie Schleiermacher es ausdrückt, beim Sittengesetze das, daß das Gesetz wirklich das Sein bestimmt, nicht trennen davon, daß dem Gesetz ein Sollen anhängt, so ist dies nach ihm auch bei den Naturgesetzen nicht möglich. Wie nämlich dort eine Anmuthung an den Willen stattfindet, bei welcher zweifelhaft bleibe, ob der Anmuthung werde Folge geleistet werden oder nicht, und wie eben dies im Begriffe des Sollens liege, so enthalten auch die Natur-

gesetze eine Anmuthung, — zwar eine Anmuthung nicht an einen Willen, sondern an ein willenloses Sein, aber doch ebenfalls eine solche Anmuthung, bei welcher zweifelhaft bleibe, ob sie in Erfüllung gehen werde oder nicht. Schleiermacher will in dieser Hinsicht nicht eingehen auf diejenigen Gesetze, welche sich auf die Bewegungen der Weltkörper beziehen und welche die Verhältnisse der elementarischen Naturkräfte und Urstoffe aussagen. Er verweist bestimmter auf die Gesetze, welche für die Entwicklung der lebendigen Wesen, für die Vegetation und Animalisation gelten. Wahre Naturgesetze nennt er hier die Gattungsbegriffe der verschiedenen Formen des individuellen Lebens, indem die lebenden Wesen aus Thätigkeiten entstehen und in Thätigkeiten bestehen, welche sich immer auf dieselbe Weise entwickeln, und indem durch die Gattungsbegriffe das ausgedrückt werde, was eine bestimmte Lebensform an sich und in ihrer Differenz von anderen verwandten constituire; eben der Begriff desjenigen abgeschlossenen Ganzen, welches in jeder der verschiedenen Formen der Vegetation und Animalisation sich darstelle, sei das Gesetz für ein System zeitlich sich entwickelnder Functionen. Jedes solches Gesetz nun, sagt Schleiermacher, bestimme ein Sein: die sämmtlichen Individuen der betreffenden Art oder Gattung entstehen und entwickeln sich nach demselben. In der Aufstellung des Gesetzes aber werde doch nicht zugleich mitgedacht, daß Alles rein und vollkommen nach dem Gesetz verlaufe; denn das Vorkommen von Mißgeburten als Abweichungen des Bildungsprocesses und von Krankheiten als Abweichungen im Verlauf einer Lebensfunction werde nicht in das Gesetz selbst aufgenommen. Und zwar sei — so fügt Schleiermacher bei — das, was im Gebiete der Vegetation als Mißgeburt oder Krankheit angesehen werden müsse, darauf zurückzuführen, daß es dem ins Erdenleben eingetretenen neuen Princip der Vegetation noch an Gewalt über die mechanische Gestaltung und den chemischen Proceß fehle, desgleichen die Abweichung vom Gesetz im Gebiete des animalischen Lebens auf einen Mangel an Gewalt des Animalisationsprincips über den Vegetationsproceß und über das allgemeine Leben ¹⁾. Eben in Analogie hiermit aber stehen nach Schleiermacher die Abweichungen vom Sittengesetze, die wir Uebertretungen desselben nennen. Ein weiteres neues Princip nämlich trete ins Leben der Erde ein mit dem intellectuellen

¹⁾ Die Frage, mit welchem Recht Schleiermacher neben der Vegetation und Animalisation noch von einem allgemeinen „Leben“ rede, braucht hier nicht von uns erörtert zu werden.

Proceß oder der Begeisterung; das die ganze Wirksamkeit der Intelligenz vorzeichnende Gesetz sei nichts Anderes als das Sittengesetz, und es erfolgen so auch wieder neue Abweichungen, in welchen die Begeisterung unzureichend erscheine gegen die Beseelung. Nichts Anderes als solche Abweichung ist nach Schleiermacher das, was man böse und unsittlich nenne. Jene Mißgeburten und Krankheiten, sagt er, „verhalten sich zu dem Naturgesetz, in dessen Gebiet sie vorkommen, gerade wie das Unsittliche und Gesetzwidrige sich verhält zu dem Sittengesetze“. — Wesentlich denselben Standpunkt nimmt in der Betrachtung des Sollens die angeführte Abhandlung Romang's ein¹⁾. Er überträgt diesen Begriff in der Weise aufs Naturgebiet, daß er hier von jeder Bildung, welche in Folge von Störung oder Unentwickeltheit hinter dem zurückbleibe, was als ihre Idee erkannt worden sei, gesagt haben will, sie hätte anders werden sollen. Er findet dann, daß in der Sphäre der Naturmechanik die einzelnen Fälle „wohl ziemlich genau“ dem allgemeinen Gesetz entsprechen, — daß in der Sphäre des Organischen sich bereits nicht die nämliche Sicherheit in der Wirkung der allgemeinen Kräfte zeige, — daß endlich auf dem Gebiete des sittlichen Lebens, welches die höchste und reichste Sphäre sei, ohne Zweifel noch weit seltener im Einzelwesen das zur vollkommensten Ausgestaltung erforderliche Maß von Kraft und auch die Gesamtheit der zur Entwicklung der Anlagen gehörigen Bedingungen vorkomme; so sei freilich auf diesem Gebiet des Sollens viel mehr, des Seins im Vergleich damit viel weniger. — Kurz und bestimmt weist Schleiermacher vollends in seiner Ethik²⁾ den Unterschied zwischen Sittlichem und Natürlichem mit Bezug aufs Sollen ab: das ethische Wissen sei ebenso sehr auch Ausdruck eines Seins als das physische eines Sollens. Und zwar erscheinen hier jene Abweichungen nach Schleiermacher schon mit dem Dasein und Leben des Einzelnen als solchen gegeben; von dem gleich allgemeinen Begriff sei das Einzelne auf der Naturseite ebenso sehr abweichend wie auf der Vernunftseite.

Allein in Wahrheit können wir auf dem Naturgebiete von einem Widerspruch gegen ein Gesetz, von Uebertretungen und Abweichungen u. s. w. doch nimmermehr in demjenigen Sinne reden, in welchem wir zu reden haben von einem Widerstreben und Zutwiderhandeln der sittlichen Persönlichkeit gegen das Sittengesetz. Ja wenn wir die Fälle,

1) Zeitschrift f. Philos. a. a. O. S. 8 f. 29 ff.

2) Entwurf eines Systems der Sittenlehre, herausg. von A. Schweizer, S. 38 f.

um welche es sich dort handelt, und die Gesetze, welche dabei in Betracht kommen, genauer ansehen, werden wir es gar nicht mehr richtig finden, von einem wirklichen Widerspruch gegen Gesetze oder von Uebertretungen wirklicher Gesetze dort überhaupt noch zu reden, während man sich vergeblich bemühen wird, auch die Verletzbarkeit und Verletzungen des Sittengesetzes auf eine Ungenauigkeit wissenschaftlichen Denkens und Redens zurückzuführen.

Abzuweisen ist hier vor Allem auch noch eine aus Hegel'scher Dialektik stammende Behauptung, welche noch über die in der Schleiermacher'schen Abhandlung vorgetragenen Sätze hinausführt, an welche übrigens auch bei Schleiermacher der zuletzt angeführte Satz seiner philosophischen Ethik uns erinnert, — die Behauptung nämlich, daß jedes Einzelne einer Gattung eben schon als Einzelnes dem Gesetze der Gattung nicht ganz entspreche¹⁾. Versteht man nach der gewöhnlichen Logik und Redeweise unter dem Gesetze der Gattung dasjenige, was in jedem einzelnen Gliede der Gattung sich realisiren solle, so muß man auch anerkennen, daß es wirklich wenigstens der Regel nach in jedem Individuum zur Vollziehung gelangt, wie ja auch die Naturwissenschaft die Gattungsgesetze nur aus der hiervon gemachten Erfahrung entnimmt und man könnte nur noch fragen, ob nicht daneben in jenem von Schleiermacher erwähnten Mißbildungen, die keineswegs mit dem Wesen jedes Individuums im Unterschied von der Gattung gegeben sind, wirkliche Abweichungen vom Gesetze vorliegen. Wollte man doch einen Widerspruch jedes Individuums gegen sein Gattungsgesetz etwa deswegen behaupten, weil dem Individuum immer besondere Bestimmungen neben den im Gesetz ausgesprochenen zukommen, so könnte man dies nur thun von einer ganz widersinnigen Voraussetzung aus, als ob das Gattungsgesetz neben seinem allgemeinen Inhalt nichts Besonderes dulden und nicht diesen vielmehr eben durch das in keine allgemeine Formel zu fassende Besondere hindurch realisirt haben wollte²⁾. Versteht man aber unter Gattungsgesetz nicht bloß das Allgemeine, von dem wir bisher sprachen, sondern vielmehr eine Idee, welche von der Gesamtheit aller zur Gattung gehörigen Individuen durch das Zusammenwirken sowohl der bei allen gleichartigen als auch der verschiedenen individuellen Functionen und

¹⁾ Vgl. besonders Zeller in den theol. Jahrb. von Baur und Zeller 1847, S. 32 f., und dagegen J. Müller, die christl. Lehre v. d. Sünde, 4. Ausg., Bb. 1, S. 97 ff.

²⁾ Vgl. J. Müller a. a. O.

Kräfte in der Totalität der zeitlichen Entwicklung der Gattung und ihrer Individuen realisirt werden solle, oder eine Aufgabe, welche so der Gattung mit Einschluß der in ihr gesetzten individuellen Unterschiede obliege, so bleibt nun freilich jedes Einzelwesen weit davon entfernt, selber diese ganze Aufgabe zu lösen; es wäre aber auch völlig widersinnig, zu sagen, daß dies das Einzelwesen thun sollte oder daß es ihm angemuthet sei und daß es, dahinter zurückbleibend, vom Gattungsgesetz abweiche. Ihm selbst wird ja gerade durchs Gesetz nur angemuthet, daß es denjenigen kleinen Theil der Aufgabe löse, der vermöge seiner Eigenthümlichkeit und besonderen Stellung ihm zufällt. Es würde gerade dann, wenn es mehr leisten wollte, dem so verstandenen Gattungsgesetze widerstreiten. Ebenso verkehrt wäre es dann auch, von einer gleichen Fassung des Sittengesetzes aus zu sagen, für jeden einzelnen Menschen bringe schon eben das, daß er Einzelwesen sei, mit Nothwendigkeit Abweichungen vom Sittengesetz als dem Gesetze der Gattung mit sich und diesen Abweichungen* seien nun analog jene Abweichungen im Gebiete des Naturlebens. Nicht das meinen wir mit einem vom menschlichen Willen ausgehenden Widerstreit gegen das Sittengesetz, daß der Einzelne nicht Aller Gesammtaufgabe löse, sondern das, daß er allgemeinen Grundforderungen zuwider sich bestimme, welche gleichermaßen für jeden Einzelnen gelten, und daß er Pflichten übertrete, in welchen gerade die durch seine Individualität bedingte besondere Gestaltung der sittlichen Aufgabe für ihn sich darstelle. Die Frage ist, ob hierfür Analogien im Verhältniß der Naturindividuen zu dem für sie giltigen Gesetze vorgebracht werden können oder ob wir wirklich jenes Verhältniß des sich selbst entscheidenden Willens zum Sittengesetz als ein Verhältniß ganz einziger Art anerkennen müssen.

Wie verhält sich's nun also mit jenen Mißbildungen, Mißgeburten, Krankheiten, von welchen Schleiermacher und Romang reden? Wird hier nicht das Naturgesetz gerade in derjenigen Forderung, welche es an das betreffende Einzelwesen als solches gestellt hat, unerfüllt gelassen und übertreten? und sind dem nicht die sittlichen Uebertretungen analog, nur daß diese nach Romang's Bemerkung noch weit häufiger vorkommen? — Wir müssen aber hiergegen fragen, was denn überhaupt mit einem solchen Naturgesetz ausgesagt sein könne und solle, und dürfen hierbei auf frühere Erklärungen zurückverweisen. Ein Naturgesetz sagt, richtig gedacht und genau ausgedrückt, nicht das aus, daß durch gewisse natürliche lebende Individuen, die zusammen

eine Gattung ausmachen, gewisse äußere Producte immer und überall wirklich hervorgebracht werden, — wobei man dann freilich beifügen müßte, daß dies doch nicht ausnahmslos überall geschehe und daß das Gesetz daher doch eigentlich nicht sage, was immer sei oder geschehe, sondern in gewissem Sinne nur, was geschehen solle. Das Naturgesetz geht zunächst auch überhaupt nicht auf solche Producte, sondern auf die Bewegung der zum Wesen solcher Individuen gehörigen treibenden Kräfte. Es geht sodann, soweit es fürs einzelne Individuum gilt, auf dasjenige bestimmte Maß von Kraft, welche dem bestimmten Individuum als solchem vermöge seines Wesens eigen ist. Dabei muß ferner jede einzelne Kraft des Individuums immer im Zusammenhang und Verkehr mit den anderen Kräften gedacht werden, wozu sie eben gemäß ihrem Wesen und Gesetze bestimmt ist, und dergleichen das Individuum sammt allen seinen Kräften im Zusammenhang mit den anderen natürlichen Dingen. Betrachtet man nun aber in dieser Weise die Naturindividuen mit ihren Kräften und Gesetzen, so wird man bei ihnen nirgends mehr Abweichungen von diesen Gesetzen, vielmehr gerade auch in den scheinbaren Abweichungen von einem Gesetze eine den wirklichen Gesetzen entsprechende Entwicklung sehen. Wir möchten nämlich zwar da von einem Nichterfülltsein eines Gesetzes oder einer Forderung reden, wo gewisse Producte, auf welche wir gewisse Triebe und Kräfte eines Individuums hingerichtet sahen, unter dem Einfluß anderer Kräfte und Naturmächte nicht zur Realisirung gelangen, und zwar namentlich, wenn es dabei um solche Kräfte und Triebe sich handelt, welche wir anderen gegenüber für die höheren erklären, wie die organische Kraft gegenüber von bloß mechanischen Kräften, die Triebe der Beseelung gegenüber vom unbeseelten Leben. Und wir berufen uns hierbei darauf, daß ja wirklich in der Gesamtentwicklung der Natur, welche in der der einzelnen Individuen sich realisiren soll, die niedrigeren Kräfte zur Unterordnung unter solche höhere gesetzmäßig bestimmt seien. Allein auch bei den Hemmungen in der Entwicklung des einzelnen Individuums, in welchen wir Abweichungen vom Gesetze sehen möchten, wirkt nicht bloß die hemmende Kraft vollständig nach ihrem Gesetze, sondern gerade auch die gehemmte Kraft folgt darin, daß sie hier nicht mehr leistet, vollständig ihrem eigenen Gesetze, durch welches ihr Maß und ihre Thätigkeit überall bestimmt ist. Auch der Blick auf die Forderungen jener Gesamtentwicklung darf uns dabei nicht beirren; denn mit diesen ist keineswegs gesagt, daß in jedem Individuum gleichermaßen der Typus, auf welchen

die höheren Triebe hinstreben, zur Ausprägung gelangen solle oder müsse; vielmehr soll und muß gerade auch das, daß dies in einzelnen Individuen nur sehr mangelhaft geschieht, den für die Gesamtentwicklung gegebenen Zielen dienen. Nimmermehr kann man sagen, daß bei den sogenannten Mißbildungen oder Krankheiten die hemmenden Kräfte hätten weniger, die gehemmten mehr wirken sollen; nimmermehr darf man daher auch in Wahrheit sagen, daß dem Individuum „angemuthet“ gewesen sei, etwas Vollkommeneres zu produciren. — Wir werden wohl daran thun, für diese Betrachtung der Gesetze und der sogenannten Abweichungen von ihnen auch die einfachen allgemeinen physikalischen Gesetze beizuziehen, von welchen Schleiermacher nicht weiter reden wollte. Nur vermöge einer sehr mangelhaften Vorstellung von Gesetzen könnte man da z. B. sagen: wenn ein fallender Stein vermöge eines von der Seite her empfangenen Stoßes die senkrechte Richtung verlasse, so weiche er hiermit vom Gesetze der Schwerkraft ab, als ob diese nicht vielmehr gerade auch hierbei streng nach ihrem Gesetze fortwirkte. Unklar finden wir auch jenen Satz Romang's, wornach in der Sphäre der Naturmechanik das Einzelne nur „ziemlich genau“ dem Gesetz entspräche; oder ist nicht z. B. der Astronom, der die Bewegungen der Weltkörper erforscht, fest davon überzeugt, daß diese mit ihren Kräften im Einzelnen streng nach Gesetzen sich bewegen? Er ist nur etwa noch nicht im Stande, für das Gesamteresultat hiervon eine vollkommen zutreffende Gesetzesformel aufzustellen, weil er eben noch nicht alle dabei mitwirkenden Kräfte vollständig kennt. Nicht anders aber verhält es sich in Wahrheit auch mit den Entwicklungen in der lebendigen Natur. Zur Annahme von Abweichungen werden wir hier freilich um so mehr geneigt, je mehr wir hier einen den Individuen selbst immanenten Zweck anerkennen dürfen, welchen der Organisationstrieb in jedem derselben anstrebt und doch oft nur höchst unvollkommen zur Darstellung bringt. Der Irrthum aber besteht darin, daß man dann redet, als ob in diesem Falle dennoch fürs Individuum eine Forderung bestanden hätte, ihn vollkommener zu realisiren; in Wahrheit leistet es immer ganz dasjenige, was durch die Gesetze der dabei concurrirenden Kräfte und Individuen gefordert wird, den höchsten Zwecken der ganzen Natur- und Weltentwicklung von dem betreffenden einzelnen Punkte aus am besten dient und dem Willen des das Große und Kleine ordnenden Schöpfers gemäß ist.

So müßte denn, wenn den sogenannten Abweichungen vom

Naturgesetze die Uebertretungen des Sittengesetzes analog wären, auch für diese eine solche Auffassung festgestellt werden wie diejenige, welche wir in Betreff jener für die richtige erkennen. Und hierbei meinen wir also unter sittlichen Uebertretungen nicht etwa das, daß der Einzelne nicht die Aufgabe der Gattung vollbringt, noch das, daß er in jedem einzelnen Willensact keineswegs die ganze ihm individuell zugewiesene Lebensaufgabe löst, sondern nur einem beschränkten Theile derselben nachkommt; denn Leistungen der erwähnten Art fordert das Sittengesetz selbst nimmermehr von ihm ¹⁾. Wir meinen vielmehr Willensacte, in welchen der Mensch gerade derjenigen Aufgabe, zu der er sich für den gegebenen Moment aufgefordert weiß, oder derjenigen Pflicht, in der eben hier das Sittengesetz für ihn sich individualisirt, zuwider sich bestimmt und handelt, und wir meinen concrete Uebertretungen derjenigen Grundgebote, welche für jeden Menschen und jeden Willensact gleichmäßig gelten, indem sie sich beziehen auf die Grundgesinnung des Menschen gegen Gott und den Nächsten, die in allen den concreten Pflichterfüllungen sich darstellen sollte. Hier müßte jener Analogie gemäß gezeigt werden, daß die sogenannte Uebertretung in Wahrheit von einer treibenden Kraft gewirkt werde, welche nicht minder als der ihr gegenüberstehende sittliche Trieb zu unserem eigentlichen, vom Schöpfer selbst uns gegebenen Wesen gehöre und dabei nach einem von Gott selber in sie gelegten Gesetze sich bewege. Das Resultat müßte sein, daß die sogenannte Uebertretung nur vermöge einer einseitigen Auffassung des Vorganges so genannt werde und in Wahrheit vielmehr volle Erfüllung des in seiner Totalität verstandenen göttlichen Willens sei. Dem aber setzt ein schlichtes, klares sittliches Bewußtsein immer den entschiedensten Widerspruch entgegen, — einen Widerspruch, welchem die ganze unmittlere und unerschütterliche Gewißheit eigen ist, die den Grundzeugnissen des Gewissens zukommt, und welche ebenso wenig als die Ueberzeugung von der Unbedingtheit des sittlichen Gesetzes überhaupt durch irgend welche Dialektik sich überwinden läßt. Ein Streit darüber kann freilich wie in allen Fällen, wo man auf ein unmittelbar Gewisses zurückgehen muß, mit Jenen, welche der Gewißheit jenes Be-

¹⁾ Romang selbst erklärt so auch a. a. O. S. 37 ganz mit Recht, daß diejenige Forderung, welche noch nicht erfüllt sei, noch nicht ein eigentliches Mißfallen hervorrufe, wenn in der Succession der Entwicklungen der Zeitmoment der Verwirklichung noch nicht herbeigekommen sei. Ein solches Nichterfülltsein aber muß eben auch aufs Strengste von einer Uebertretung unterschieden werden.

wußtseins ihre Anerkennung versagen möchten, nicht weiter geführt werden. Wir dürfen indessen füglich darauf aufmerksam machen, daß Schleiermacher selbst bei allem Scharfsinn seiner Untersuchung doch gerade auf eine scharfe Betrachtung derjenigen Fragen, bei denen wir schließlich angelangt sind, überhaupt nicht eingeht. — Diese schlechthinnige Eigenthümlichkeit des Sittengesetzes mit seinem Verhältniß zum Willen, wofür die Entwicklung des unpersönlichen Lebens keine Analogien hat, tritt auch nur um so mehr hervor, wenn wir zugleich in unserem eigenen Geistesleben solche Gebiete und Vorgänge ins Auge fassen, für welche der Wille und das Sittengesetz gar nicht oder nur theilweis und indirect in Betracht kommen und bei welchen nun allerdings, soweit dies eben nicht der Fall ist, auch in uns wahrhafte Analogien statthaben mit jenem Zusammenwirken oder, wie es scheinen möchte, Widereinanderwirken verschiedener einzelner natürlicher Kräfte und Gesetze und allgemeiner Factoren und Principien des Naturlebens, wovon wir oben geredet haben. So finden wir wohl das denkende Erkennen in seinen Fortschritten und Leistungen durch die zu bewältigenden sinnlichen Erregungen und durch die Einflüsse unseres physischen Organismus auf unsere Denktätigkeit in ähnlicher Weise gehemmt, wie dort die Animalisation und Vegetation den anderen, relativ niedrigeren Factoren und Principien gegenüber oft nur sehr unvollkommen sich zu entfalten vermag. Ein klares sittliches Bewußtsein aber unterscheidet sehr bestimmt solche Hemmungen, welche wirklich nur — gemäß diesen Analogien — aus dem Zusammentreffen der bezeichneten, für uns gegebenen und von unserem Willen wenigstens im vorliegenden Moment unabhängigen Kräfte resultiren, von Störungen und Verkehrungen der intellectuellen Arbeit, welche der Wille dadurch verschuldet, daß er im Besitze natürlicher Kräfte, die ihm für den vorliegenden Moment zur Verfügung standen, und im Bewußtsein des ihren rechten Gebrauch fordernden sittlichen Gebotes sich selber ohne Rücksicht auf dieses Gebot oder gar direct ihm zuwider bestimmt hat. In jenen Hemmungen sieht es weder das Sittengesetz, noch überhaupt ein Gesetz verletzt, darf vielmehr auch in ihnen etwas vom göttlichen Willen selbst Gesehtes erkennen; nimmermehr aber darf es im zweiten Falle etwas Aehnliches zu seiner Beruhigung aussagen. Auch vom Wahnsinn, welchen Schleiermacher mit dem sittlich Bösen an Einen Ort zu stellen wagt ¹⁾, gilt dasselbe wie von

¹⁾ In der angeführten Abhandlung, S. 416.

jenen Hemmungen, soweit nicht etwa beim Andringen der das gesunde Bewußtsein überwältigenden natürlichen Kräfte und Einflüsse, die gleichfalls nach göttlich geordneten Gesetzen wirken, der Wille noch eine genügende Kraft zum Widerstande besaß und durch Verschümmel der ihm hiermit noch gestellten sittlichen Aufgabe wenigstens eine theilweise Schuld an der Erkrankung hatte. Soweit dies nicht der Fall war, kommt für die Würdigung des Krankseins Wille und Sittengesetz überhaupt nicht in Betracht und sie darf mit einem Urtheil über sittlich Böses Nichts gemein haben, wie denn namentlich auch die Irrenärzte auf ein strenges Auseinanderhalten von beidem aufs Entschiedenste dringen (leider oft, ohne gerade von Theologen und Geistlichen gehört oder verstanden zu werden). Schleiermacher freilich läßt „jeden Wahnsinn nur dadurch entstehen, daß die Intelligenz als Wille zu ohnmächtig sei“; eben das aber, ob hier wirklich die Intelligenz als Wille in Betracht komme und überhaupt so, wie er es statuirt, mit dem Willen wesentlich eins sei, können wir bei ihm keineswegs bewiesen oder auch nur überhaupt mit scharfer Erörterung der Gewissensthatsachen untersucht finden. — Auch in der Entwicklung des Willens selbst endlich erkennen wir allerdings noch eine Seite, die wir seine Naturseite nennen können, und Gesetze, welche mit einer der Nothwendigkeit des Naturlebens analogen Nothwendigkeit sich vollziehen. Er reift vermöge seiner Natur und nach bestimmten Gesetzen erst allmählich zur Stetigkeit und Festigkeit heran. Und in diesem Heranreifen kann mit der Entwicklung des bewußten persönlichen Lebens überhaupt auch er durch den Einfluß natürlicher Factoren zurückgehalten werden. Wie wir aber die hier berührten Gesetze schon oben vom Sittengesetz unterschieden haben, so unterscheidet gerade auch hier das sittliche Bewußtsein sehr wohl zwischen einem Mangel der Reife und Entwicklung, der einfach Ursachen der soeben bezeichneten Art hat, und zwischen einem Zurückweichen und Zurückfallen in Folge davon, daß der Wille in seiner Selbstentscheidung Anforderungen untreu wurde, für welche er bereits die nöthige Reife besessen hatte und die sonst an die betreffende Person auch gar nicht wirklich gestellt gewesen wären.

So bleiben wir denn mit gutem Grunde dabei, von allen anderen Gebieten des creatürlichen und auch des übrigen menschlichen Lebens ein Gebiet des Willens streng zu unterscheiden, auf welchem allein Gebote, und zwar gerade die für uns höchsten Gebote, so gelten, daß ihre Erfüllung einer wahren Selbstentscheidung der durch

sie aufgeförderten Subjecte anheimgestellt ist, — ein Gebiet, für welches allein und wirklich der Begriff des Sollens im eigentlichen Sinne des Wortes gilt.

Gegen unsere Ansicht vom Willen und seinem Verhältniß zum Sittengesetze kann nun freilich noch ein Einwand erhoben werden aus thatsächlichen Zuständen des Sündenlebens. Thatsächlich nämlich erscheint ja da der Mensch doch auch bei Vorgängen auf demjenigen Gebiet, welches wir als das eigentliche Gebiet des Willens ausgesondert haben, oder bei denjenigen inneren und äußeren Handlungen, bei welchen es um Erfüllung wirklicher, ihm individuell zukommender sittlicher Anforderungen sich handelt, keineswegs in der Lage, sich wirklich so, wie wir sagten, selber dafür oder dawider zu entscheiden; er erscheint vielmehr auch gegenüber von wirklich ihm geltenden Geboten bestimmt durch etwas naturartig Gegebenes im eigenen Innern, nämlich von jenen schon oben besprochenen übermächtigen und verkehrt gerichteten, selbstischen, fleischlichen Trieben, welche wie eine Naturpotenz dem sittlichen Grundtrieb entgegenwirken, kraft dessen der Mensch fürs Gute sich entscheiden sollte und der nun selbst die erforderliche Kraft gegen jene Triebe nicht erweist. Es verhält sich also hier doch nicht so, daß, wie es nach unserer bisherigen Ausführung der Fall sein sollte, dem Willen nur das Material physischer und intellectueller Kräfte und eine gewisse eigene Reife für seine Selbstentscheidung gegeben wäre, eben hiernach die individuelle Aufgabe für ihn sich gestaltete und er dann wahrhaft sich selbst zum Eingehen auf die Anforderung entschied, sondern im Menschen selbst erscheint schon Etwas, was dem Sittengesetz widerstrebt, wie natürlich gegeben und der Wille erscheint dadurch gebunden, oder es hat vielmehr, wenn wir wirklich unter dem Willen jene Macht wahrer Selbstentscheidung verstehen, eben überhaupt kein wahres Wollen statt. Werden wir also nicht hiermit doch wieder auf die Analogie mit dem Zusammenstoß verschiedener natürlich gegebener Kräfte oder Principien auf dem Gebiete des Naturlebens hingetrieben? — Wir müssen hiergegen zunächst bemerken, daß zu einer solchen Analogie gemäß dem oben Gesagten erst noch ein grundwesentliches weiteres Moment erforderlich wäre, daß nämlich auch jene naturartig gegebenen Triebe, welche dem sittlichen Trieb entgegentreten, mit diesem und dem Sittengesetz in Einen göttlichen Gesamtwillen sich müßten zusammenfassen und eben aus diesem sich müßten herleiten lassen. Das sittliche Bewußtsein aber weist wiederum mit aller der Entschiedenheit, womit es die

Göttlichkeit und unbedingte Autorität des Sittengesetzes anerkennt, auch die Meinung zurück, daß jene Triebe mit ihrer Richtung wider dieses Gesetz hinsichtlich ihres Ursprunges in irgend welchem Sinn auf Gott selbst zurückgeführt, für eine vom Schöpfer selbst herstammende und somit in Wahrheit gottgemäße Mitgabe unserer ursprünglichen Natur erklärt werden können. Es legt eben hiermit für die christliche Lehre, wornach dieser gegenwärtige thatsächliche Sündenstand vielmehr selbst erst durch einen wahren Willensact von Seiten des Menschen eingetreten ist, ein unabweisbares Zeugniß ab, ob es auch von sich aus den Hergang dieses Actes nicht näher darzulegen vermag. Und so müssen auch wir trotz solcher gegenwärtigen Zustände doch wenigstens fürs ursprüngliche wahre Wesen der sittlichen Persönlichkeit das angegebene Verhältniß zwischen dem Sittengesetz und dem Willen als einem sich selbst entscheidenden festhalten. Auch im Stande der Sünde sodann ist, worauf wir freilich an dieser Stelle näher einzugehen nicht Raum haben, die Selbstentscheidung nicht schlechthin aufgehoben, soweit nur nicht in Folge fortgesetzter widergöttlicher Selbstentscheidungen Verstockung eingetreten ist. Zur Wiederherstellung der wahren sittlichen Persönlichkeit in der Erlösung gehört endlich vor Allem eben auch dies, daß dem von Gottes Gnade ergriffenen Menschen hiermit auch die Möglichkeit eigener Entscheidung für oder gegen Gottes Willen, für oder gegen die wiedergebärenden Einwirkungen Gottes und weiter für oder gegen das dem Wiedergeborenen sich anbietende und im Geiste der Wiedergeburt selbst lebendig gewordene Gesetz gegeben sei. —

Nach unseren bisherigen Erörterungen bedarf es keines weiteren Hinweises darauf mehr, wie wichtig es ist, den Willen, für welchen so das Sollen gilt, von jenem sittlichen Grundtriebe, der, soweit er sich regt, immer gesetzmäßig sich regt, scharf zu unterscheiden. Bemerken müssen wir indessen noch, daß eine ungehörige Vermengung beider da eintreten droht, wo man so, wie Romang es in jener Abhandlung thut¹⁾, von einem Grund-„Willen“ oder reinen Willen im Unterschiede vom empirischen Willen redet. Was hiermit richtiges gemeint ist, ist nicht selber ein Wollen, sondern dasjenige, wozu unser Willensvermögen und gesamntes sittliches Wesen angelegt ist, was im Gesetze als Forderung sich uns darstellt und was eben in jenem Grund-Triebe innerlich sich regt und sich kund giebt.

¹⁾ Zeitschr. f. Philos., Neue Folge, Bd. 42, S. 238; Bd. 43, S. 35.

Nach dem bisher Ausgeführten beantwortet sich auch die namentlich in Schleiermacher's Abhandlung ¹⁾ aufgeworfene Frage, wer denn, da ja doch das Sollen ursprünglich immer auf eine Anrede zurückgehe, im sittlichen Sollen der Angeredete, wer der Anredende sein solle. Es versteht sich von selbst, daß, wie Schleiermacher bemerkt, nicht das „untere Begehrungsvermögen oder die Sinnlichkeit“ angeredet sein könne, da in ihr nicht einmal ein Urtheil darüber liege, ob etwas für sie Vollziehbares dem Gesetzmäßigen widerspreche oder nicht, ja da sie „überhaupt schon nicht das bloße Wort vernehme“ u. s. w. Wenn aber Schleiermacher weiter fragt, ob etwa das obere Begehrungsvermögen von der praktischen Vernunft angeredet sein und hierbei Begehrungsvermögen und Vernunft irgendwie unterschieden werden sollte, und wenn er dagegen bemerkt, daß ja doch eben im Aussprechen des Sollens die Vernunft selbst begehren würde und daß man doch nicht sagen könne, sie „begehre als nicht begehrend Etwas von sich selbst als Begehrendes“: so dürfen und müssen wir demgegenüber eben zwischen „Begehren“ und „Begehren“ unterscheiden; nämlich wir müssen unterscheiden eben zwischen jenem begehrenden Grundtriebe, welcher uns in der praktischen Vernunft zum Bewußtsein kommt und auf welchem das praktische Denken ruht, und zwischen dem wollenden Subjecte, das die Anmuthungen jenes sittlichen Triebes sich gegenüberstellt zusammen den etwaigen rein sinnlichen, selbstischen heteronomischen Trieben, und jene zurückzustoßen oder ihnen sich zu ergeben, die Macht der Selbstentscheidung besitzt. Eben dieses Subject als solches ist das Angeredete. Und zwar findet es sich angeredet im Gewissen durch jenen Grundtrieb in seiner Einheit mit dem objectiven Gesetze, welchem er Zeugniß giebt. Als das Anredende selbst aber erkennen wir ein Unbedingtes, von welchem der Trieb und das Gesetz die unbedingte Autorität ihrer Forderung haben und von welchem wir selbst mit dem sittlichen Trieb und mit unserem Willensvermögen gesetzt sind. Und wir nennen es ein Anredendes nach Analogie anredender Personen nicht bloß figürlicher Weise, sondern mit dem Gedanken, daß es in Wahrheit absolute Persönlichkeit sei. Dessen sind wir, wie schon oben bemerkt wurde, gewiß namentlich eben in unserem Bewußtsein davon, daß es im Fördern uns zugleich die Macht der Selbstentscheidung auch ihm selber gegenüber gewähre, daß es überhaupt, anstatt wie eine unbedingte

¹⁾ S. 401 f.

Naturmacht zu walten, sich selbst dazu bestimme, persönliche Beziehung mit uns einzugehen. —

Blicken wir nun wieder vom Sollen aus zurück auf seinen Zusammenhang mit dem Sein, mit dem sittlichen Wesen des Menschen und mit der gesammten realen Stellung, in welcher er wesentlich Gott und der Menschheit und Welt gegenüber sich befindet, so behält Alles Bestand, was wir darüber oben gesagt haben. Im Sollen aber liegt nun, daß der Mensch eben auch wider die Idee dieses seines Wesens, ja wider sein eigenes Wesen sich selbst bestimmen kann und daß gerade das Höchste, wozu er mit seinem Wesen angelegt und bestimmt ist, nur durch eine Selbstbestimmung, in welcher er selbst die Idee seines Wesens bejaht, erreicht und hergestellt werden kann und soll. Es ist dies jedoch eine Selbstbestimmung, welche immer nur möglich ist innerhalb eines Materials und auf Grund von Kräften und Antrieben, die dem Menschen von oben gegeben sind.

Auch auf das Verhältniß der sittlichen Persönlichkeit zu jenen natürlichen Individuen kommen wir endlich nochmals zurück. Sie, für welche allein das Sollen im wahren Sinne des Wortes gilt, ist über jene alle hinausgehoben. Sie schließt sich nun aber auch gerade mit dem, was sie über jene erhebt, an eine von Gott geordnete Entwicklung, an eine Entwicklung des gesammten von Gott ausgehenden creatürlichen Daseins an, zu welcher auch jene schon gehören, welche aber erst im Menschen ihr Ziel erreicht. Wir sehen in den Organismen, welche dort über das anorganische Dasein und auf Grund desselben sich erheben, bereits für sich seiende Individuen, die in sich selbst und für sich selbst eine Vielheit von Kräften und Elementen zusammenfassen, deren Leben, Bewegung und Entfaltung von ihrem eigenen Innern aus bestimmt ist, deren jedem wir auch einen mit seinem Wesen gesetzten, von seinen eigenen Trieben erstrebten inneren Zweck oder eine ihm gestellte Lebensaufgabe beilegen dürfen. Innerhalb ihrer Reihe finden dann wiederum Stufenfortschritte statt, namentlich mit Eintritt des psychischen Lebens und der psychischen Triebe, ferner darin, daß den höheren Organismen für ihre von innen ausgehende Thätigkeit ein immer reicheres Maß von Kräften und Stoffen zur Verfügung gestellt, ein immer reicheres Ziel einheitlicher Entwicklung gesetzt ist. Noch ist nun hier kein wahres Selbst, keine wahre Selbstbeziehung im Selbstbewußtsein, keine wahre Selbstbestimmung im Willen. Noch haben diese Individuen keine unbedingten Zwecke in sich selbst, keine Aufgaben von

unbedingtem Werthe; sie sind vielmehr dazu bestimmt, mit ihren individuellen Zwecken und Aufgaben Anderem, Höherem zu dienen und in diesem Dienste mit ihren Leistungen selbst unterzugehen. Eben durch diese Ordnung der Schöpfung aber ist die schöpferische Thätigkeit Gottes fortgeschritten zum Reich der Persönlichkeiten, in welchen das Gesagte statthat und in welchen, daß es statthabe, namentlich durchs Sollen sich uns ankündigt. Hier tritt der Wille ein, die Macht eigentlicher Selbstbestimmung; eben an ihn ergeht, wie wir sahen, das „Du sollst“. Hier trägt die Aufgabe, welche dem Individuum als solchem gestellt ist, wahrhaft den Charakter der Unbedingtheit. Eben im Individuum als solchem soll die Grundforderung des Sittengesetzes, der alles Andere unterzuordnen ist, zur Realisirung kommen: das Gebot jener innern Hingabe an Gott, welche ihrem Wesen nach eben Sache der Subjecte als solcher ist und als Gesetz für die Gattung nur zur Realisirung gelangen kann, indem sie in den einzelnen Subjecten als solchen vollkommen sich realisirt, vermöge deren dann ferner auch die einzelnen Subjecte in ihrer Einigung mit Gott ihren höchsten, ewigen Werth gewinnen. — Während wir endlich dort schon fortschreitende Offenbarungen der göttlichen Herrlichkeit in der Schöpfung sehen, sehen wir hier den Fortschritt zur Gottebenbildlichkeit. Sie sehen wir schon in diesem Willen, dieser Selbstbestimmung: wie in Gott Wesen und Wille ewig eins ist, so soll hier das ursprünglich der Persönlichkeit gegebene Wesen doch erst durch die Persönlichkeit selbst bejaht und wahrhaft verwirklicht werden. Und der Charakter, welcher auf Grund des ursprünglichen Wesens mittelst der Selbstbestimmung für die Persönlichkeit hergestellt werden soll, ist der sittliche Charakter nach dem Ebenbilde des guten Gottes, seiner Heiligkeit und Liebe. — Wird nun ein Wille in voller Hingabe an Gott gereift sein, dann freilich wird das Sollen in dem Sinne, in welchem wir es bisher betrachtet haben, aufhören. Wir dürfen, auch ohne darauf weiter hin einzugehen, den Satz aussprechen, daß dann der Wille fest und das sittliche Rechtverhalten unwandelbar sein werde, wie die willenlose Natur unwandelbar den ihr von Gott gegebenen und in sie gelegten Gesetzen folgt. Aber die Unwandelbarkeit und Festigkeit ist dann keine durch Naturnothwendigkeit gesetzte, sondern eine vermöge des Willens selbst gewordene, — nicht etwas Naturartiges, sondern vielmehr Vollendung eben jener Gottebenbildlichkeit, vollendetes creatürliches Abbild derjenigen Einheit von Freiheit und Unwandelbarkeit welche in Gott ursprünglich und ewig ist.

Römer 9, 5

in exegetischer, critischer und biblisch-theologischer Beziehung erklärt

von

Dr. Hermann Schulz.

Professor der Theologie in Basel.

1.

Die uns vorliegende biblische Stelle gehört zu denjenigen, welche in früheren Zeiten einen Hauptgegenstand exegetischer und dogmatischer Polemik ausmachten. Die meistens auf Erasmus gegründeten Zweifel der Socinianischen Ausleger an der Beweiskraft der Stelle für die metaphysische Gottheit Christi riefen eine Fluth von Abhandlungen hervor ¹⁾. Und als Semler diese Zweifel exegetisch noch bestimmter vortrug, antwortete ihm gleichfalls eine Reihe heftiger Schriften ²⁾.

¹⁾ Von den folgenden Schriften habe ich die meisten nur aus den Anzeigen in Joh. Fr. Hirt, orient. und exeget. Bibliothek, Jena 1772, I, 227 ff. II, 232 ff., kennen lernen können: Joh. Christ. Wolf, curae phil. et critic. II, 175 ss. — Anonymus in den Berliner freiwilligen Hebopfern III, 322. 477. 489. 593; IV, 99. — Joach. Lange, gloria Christi II, 1, 69; 2, 246. — Peter Zorn, diss. post. de vera et genuina lectione ad Rom. 9, 5 (misc. nov. lips. VI, 4; 588). — Walch, diss. de Christo deo magno vero et benedicto, 1736. — Baumgarten, comm. ad diss. verba Rom. 9, 5. — Henric. Matthias de Broke, specimen academicum super verba Paulina ad Rom. IX, 5, script. Jen. 1713.

²⁾ Röcher, Weihnachtsprogramm 1769 v. Jena, 4, 1. 2. — Dagegen Semler's Antwort in d. appendix epist. ad J. G. Griesbach. — Röcher, Pfingstprogramm 1770. — Dagegen Semler in der Abhandlung über die rechtmäßige Freiheit der academisch-theologischen Lehrart. — Hirt a. a. O. — Dissertatio theologica, qua nexus verborum Rom. 9, 5 exponitur et vindicatur praeside H. G. Clemm, resp. J. Chr. Maier, 1770. — Dagegen Semler im zweiten Anhang zu der Abhandl. über die rechtm. Freiheit u. — Weißmann, Weihnachtsprogramm 1770, Osterprogramm 1771, Wittenbg. (Gegen die Behauptung Semler's, daß der consensus patrum für ihn sei, wird aus Euseb. hist. eccl. VIII, 11, Chrysost. ad h. l. und ad 1 Cor. VIII, aus der Rede περί ἀκαταλήπτου, aus der fünften Rede gegen die Anomöer polemisiert.) — J. H. Bremer, suffragium pro gloria Christi, Rom. 9, 5. 303 Seiten. Gießen 1771.

In neuerer Zeit ist an sich der polemische Eifer in Betreff einzelner Bibelstellen mit Recht einer größeren Anschauung von „Schriftbeweis“ gewichen, so auch unsere Stelle mehr zurückgetreten. Und so mußte der Verfasser sich fragen, ob er nicht ein überflüssiges Werk thun werde, wenn er dieses Schriftwort aufs Neue zum Gegenstand einer Specialarbeit machte; — er mußte dies um so mehr, als seine Arbeit exegetisch nicht einen neuen Versuch, sondern eine Vertheidigung der in älterer Zeit häufigsten Auslegung bietet, — und als er in Beziehung auf das nächste Resultat, nachdem er für sich selbst eine feste Ueberzeugung von der Bedeutung der Stelle gewonnen, fand, daß ein dem seinigen wesentlich entsprechendes schon bei einigen der besseren Socinianischen Ausleger ¹⁾ und in neuerer Zeit bei v. Hofmann und Ritischl ²⁾ vorgetragen ist. Dennoch schien schon im exegetischen Interesse eine neue genauere Behandlung der Stelle wünschenswerth. Denn wo ein Baur ³⁾ sich nicht bedenkt zu behaupten, daß „darüber nun doch unter den Interpreten kaum mehr gestritten werden sollte, daß Röm. 9, 5 Christus nicht Gott genannt wird“, wo ein Frizsche ⁴⁾ sich beeilt, „re iterum iterumque expensa hanc explicationem rudis antiquitatis iudicio et vana pietatis specie multis commendatam absurdam vocare“, wo auch so unbefangene Exegeten wie Reiche ⁵⁾ und Meyer ⁶⁾ entschieden die Beziehung des Θεός auf Christum verwerfen, wo biblische Theologen wie Baumgarten = Crusius ⁷⁾ und Ernesti ⁸⁾ sie leugnen, und der neueste Versuch über neutestamentliche Christologie, für den die richtige Fassung der Stelle sich inhaltlich sehr empfehlen würde, sie in einer kurzen Note flüchtig abweist ⁹⁾, —

¹⁾ F. Socin. (bibl. fratr. pol. II, 377. 581. 600). — Krell de Deo (de nomine Θεός) und im Comm. z. d. St.

²⁾ Im „Schriftbeweis“, 2. Aufl., I, 143, und „Entstehung der altkatholischen Kirche“, 2. Aufl., 79.

³⁾ Paulus, d. Apostel Jesu Christi, 2. Aufl., 1867, ed. Zeller, II, S. 263, cf. Vorlesungen über die neut. Theol. ed. F. F. Baur, 1864, S. 194. vgl. Schwegler, Zeller (theol. Jahrb. 1842. 1. 55).

⁴⁾ Pauli ad Rom. epist. tom. II, p. 200 ss.

⁵⁾ Versuch einer ausführlichen Erklärung des Briefes Pauli an die Römer, 1834, II, 265 ff.

⁶⁾ Commentar z. d. St.

⁷⁾ Grundzüge der biblischen Theologie, 1828, S. 385 ff.; vgl. auch Ab. Schumann, Christus od. d. Lehre d. A. u. N. I. v. d. Person d. Erlösers, Hambg. u. Gotha, 1852, Bd. II, 545 f. Schrader, d. Apostel Paulus IV, 435.

⁸⁾ Vom Ursprunge der Sünde nach Paulinischem Lehrgehalte, 1862, I, 197 ff.

⁹⁾ Beyschlag, die Christologie des Neuen Testaments, 1866, 210.

da muß daran gelegen sein, den exegetischen Thatbestand wo möglich festzustellen.

Noch mehr aber schien es im Interesse der biblischen Theologie wichtig, ein richtiges Resultat über die Bedeutung dieser Stelle zu gewinnen. Denn unbegründete biblisch-theologische Bedenken sind es offenbar, welche Manche von der natürlichen Auslegung abgeschreckt ¹⁾ und selbst Rückert ²⁾ in seinem wohlermorbenen Resultate irre gemacht haben. Und anderentheils ist die exegetisch richtige Erklärung der Stelle oft benutzt, um biblisch-theologische Folgerungen zu ziehen, die völlig unberechtigt sind und allerdings in die Entwicklung der neutestamentlichen Lehre eine bedenkliche Inconsequenz bringen würden ³⁾.

Gegenstand und Fortschritt der Arbeit ergeben sich aus den verschiedenen, theils wirklich vorhandenen, theils künstlich gemachten Schwierigkeiten der Stelle von selbst. Wir haben zuerst die Textgestaltung, sodann die Interpunction der Stelle sicher zu stellen. Sodann ist auf rein exegetischem Wege die natürlichste Erklärung derselben zu suchen. Ferner ist dieses Resultat biblisch-theologisch zu prüfen, — also zu fragen, ob aus dem sonstigen klaren Thatbestande paulinischer und in weiterem Sinne neutestamentlicher Lehre die gefundene Erklärung etwa als innerlich unberechtigt sich zeige. Haben wir auf diese Weise des Apostels Meinung in dieser Stelle gesichert, so ist

¹⁾ Leonh. Usteri, Entwicklung d. paul. Lehrbegriffs, 1851, 309: „Wir werden uns dennoch der Zweifel an der Richtigkeit des Textes oder an der Zulässigkeit der grammat. Auslegung nie ganz ent schlagen können.“ Auch bei Fritzsche und Meyer, wie schon bei Schlichting und Semler, ist dieser Grund offenbar der entscheidende.

²⁾ Commentar über den Brief Pauli an die Römer, 2. Aufl., 1839, II, 12 ff.: „Der Grund aus dem Lehrbegriffe hat solches Gewicht, daß ich nach vieljährigem Festhalten an dieser Verbindungsart dieselbe zwar noch nicht durchaus aufgebe, wohl aber als so zweifelhaft ansehe, daß, wenn eine der beiden anderen sich nur einigermaßen empfehlenswerth darstellt, ich sie gern als die innerlich wahrscheinlichste anerkennen werde.“

³⁾ Als Beweis für metaphysische Gottheit Christi benutzen die Stelle: Gotth. Trang. Zachariä (bibl. Theol., 1780, III, 54, und Erkl. z. d. St.), J. D. Michaelis (Anmerkungen f. Ungelehrte z. d. St.), Calvin (in N. T. comm. ed. Thol. V, 1. 136), Musculus in h. l., Umbreit (d. Brief an d. Röm. auf d. Grunde d. A. T. ausgelegt, 102), Thomasius (Christi Person u. Werk I, 53), G. L. Hahn (Theol. d. N. T. I, 204), Schmid (bibl. Theol. d. N. T. ed. Weizsäcker, 2. Aufl., 540), Tholud (Commentar z. Brief an die Römer, 5. Aufl., 1856, z. d. St.), Philippi (Commentar über d. Brief an d. Römer, 3. Aufl., z. d. St.).

endlich zu untersuchen, welche Bedeutung dieselbe für die biblische Lehre von der Person Christi habe, und wie sie sich in den Gesamtzusammenhang dieser Lehre einreihe. So wird denn allerdings die Arbeit auch als ein Beitrag zur biblischen Christologie über ihre engsten Grenzen hinauszugehen haben.

2.

Der Apostel will in den ersten fünf Versen des neunten Capitels im Römerbriefe seine großartige Lehre von dem Geheimnisse der Wege Gottes, nach welchem Israel seiner Hauptmenge nach zunächst von dem Christenheile zurückgewiesen ist, mit der Versicherung einleiten, daß ihm persönlich diese göttliche Fügung eine äußerst schmerzliche sei, daß er, obwohl das Hauptwerkzeug, die Abwendung des Heils von Israel zu vollziehen, doch selbst voll sei von Liebe zu seinem Volke. Er versichert seine Leser dieser wärmsten und aufopferndsten Liebe zu Israel, zu diesem Volke, das so einzig in der Geschichte dasteht, das durch seinen Ehrentnamen „Israel“, das durch seine Würde als „Gottessohn“ vor allen ausgezeichnet ist, das in der Herrlichkeitsgegenwart Gottes, in den vielfachen Bundesverheißungen, welche ihm geworden, in dem Besitze des heiligen Gotteswillens im Geseze, in dem wahren, sinnvollen Gottesdienste nach Gottes Willen so viele Pfänder seiner besonderen Verbindung mit Gott, in den Verheißungen die Anwartschaft auf die vollständige Verwirklichung dieser Verbindung mit Gott hat, — zu dem Volke, so schließt er im fünften Verse, ὧν οἱ πατέρες καὶ ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σὰρκα ὁ ὢν ἐπὶ πάντων Θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας ἀμήν.

Wenn wir diese Worte zunächst ganz abgesehen von ihrer Interpunction betrachten, so ist zu constatiren, daß alle Handschriften von wirklichem Alter dieselben ohne Lücke und ohne Aenderung in der Wortfolge bieten. Auch Cod. A. 1), welcher sonst in der Stelle die große Variante bietet, daß die Worte hinter *Ἰσραηλεῖται* bis *ὧν οἱ πατέρες* fehlen, hat die fraglichen Sätze ohne Abweichung. Auch die Peschito entspricht, der Behauptung des Grotius zuwider, wörtlich dem angegebenen Texte 2), die Vulgata ist ohne Varianten. Daß der äthiop. Uebersetzer *ἐπὶ πάντων* ausläßt, ist, wie auch Fritzsche sieht,

¹⁾ sowohl nach ed. Wolde, Lond. 1786, als ed. Comper 1860.

²⁾ Die Uebersetzung lautet:

unbedeutend, zumal gerade diese Worte leicht weggelassen werden konnten, um Mißverständnissen vorzubeugen. Ebenso sind die Varianten *ἐπὶ πάντας* (Cyrill, Iren., Victorin), *ἐπὶ πάντα* (Theod.) leicht als bloße Freiheiten des Gedächtnisses zu erklären. — Es sind nun in Wirklichkeit zwei Conjecturen vorhanden, welche den Text äußerlich verbessern wollen. Die erste ist die Lesart *ὧν ὁ ἐπὶ πάντων Θεός* ¹⁾, wo also durch Umstellung von zwei Worten der Sinn entstände: denen (sc. den Juden) der höchste Gott angehört, als ihr Bundesgott. Diese Conjectur entbehrt jeder äußeren Stütze. Und ebenso wenig hat sie Empfehlendes durch inneren Werth, wie Rückert richtig bemerkt. Denn einestheils ist der höchste Gott nicht in dem Sinne Eigenthum Israels, wie die vorhergenannten Vorzüge. Andernthells ist die Art, wie er wirklich Eigenthum Israels ist, schon genügend bezeichnet in den Worten *νιοθεσία, δόξα, διαθήκαι, νομοθεσία, λατρεία, επαγγελίαι*. Von dieser Veränderung des Textes also kann nicht ernstlich die Rede sein.

Nur eine Aenderung der Lesart kann wirklich in Betracht kommen, diejenige, wonach das Wort *Θεός* weggelassen wird. Es wird dadurch auf den ersten Blick das Ganze weniger ungewöhnlich, — und es schien dieser Ausweg dem Verfasser selbst früher möglich und erwünscht ²⁾. Außerlich spricht dafür, daß allerdings alte Spuren vom Fehlen des Wortes *Θεός* sich nachweisen lassen. So hat Chrysostomus ³⁾ das Citat *ὅς ἐστιν εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας ἀμήν*, — so Hilarius Pictaviensis wenigstens einmal ⁴⁾ *ex quibus Christus, qui est super omnia benedictus*. Andere weniger

¹⁾ Theile (ed. ster. 1858 u. Polygl. v. Stier u. Theile 1849) führt die Conjectur auf Schlichting zurück. Doch ist in dessen Comm. z. d. St. in d. bibl. fr. pol. *ὁ ὧν* als richtige Lesart angenommen. Sch. meint vielmehr, *Θεός*, welches von einigen Msc. ausgelassen sei und nicht habe gestrichen werden können, da es ja auch Hebr. 1, 5 von Christus gebraucht sei, möge unecht sein. Die Conjectur habe ich gefunden z. B. bei Janwood, rec. in Ernesti, neue th. Bibl., Bd. IX.

²⁾ Göttinger gelehrte Anzeigen 1862, S. 1457. — Die Ansicht haben Grotius und Schlichting. Auch Schöttgen, horae hebr. et talmud. in univ. N. T., Dresd. et Lips. 1733, theilt sie, mit der Behauptung, daß quamplurimi (!) codd., quidam etiam ex patribus, das Wort *Θεός* nicht haben.

³⁾ ed. Montfaucon, Paris 1837, IX, 671.

⁴⁾ zu Ps. 122 sowohl nach ed. Frob. 1523, p. 272, als ed. Mart. Lyps. 1570, p. 537. cf. dagegen ed. Par. Ord. Ben. Congr. Maur. 1693, p. 970.

sichere Zeichen bei Anderen ¹⁾. Auch ein paar freilich unbedeutende Codices lesen es nicht. — Innerlich ließe sich dafür folgende Betrachtung geltend machen. Wenn ein Leser den Satz ohne *θεός* fand, konnte er leicht meinen, eine solche Doxologie sei nur auf den höchsten Gott anwendbar, und so als Glosse *θεός* hinzufügen. Und wenn es einmal mit dem Texte in Verbindung gebracht war, mußte christologisches Interesse es festhalten ²⁾.

Indessen verschwindet das scheinbare Recht dieser Aenderung bei näherer Betrachtung. Den wenigen Zeugen gegenüber, die es weglassen, steht die geschlossene Reihe gleichalter und älterer, welche *θεός* lesen ³⁾. Und wie wenig eine Ungenauigkeit des Citats an sich für andere Lesarten beweist, das läßt sich gerade an unserer Stelle zeigen. Theodoret braucht im Citat der Stelle πάντων, in der Auslegung πάντα, zu Hosea 9, 12 πάντα, epistol. 86. 146 πάντων mit dem Zusätze τῶν αἰώνων. Am wenigsten aber können spätere Handschriften beweisen, sobald einmal patristische Stellen solche andersartige Lesarten möglich machten. — Und auch der innere Grund ist nur scheinbar. Zwar ist richtig, daß in den ältesten Zeiten im Interesse des Kampfes gegen die Patripassianer unsere Stelle auf Gott statt auf Christus bezogen ist. Und so hätte wohl Jemand *θεός* erklärend beifügen können. Aber wenn dieses Wort fehlte, so war auch die Gefahr patripassianischen Mißbrauches ziemlich verschwunden. Und gerade die Gefahr, es mit dem hinzugefügten *θεός* doch auf Christum zu beziehen, müßte eine solche vereinzelte Emendation längst verdrängt haben, ehe der arianische Streit sie zu schützen aufgefordert hätte. —

¹⁾ So giebt Meyer Cyprian, Leo, Ephraim als Gewährsmänner an. Aber Cyprian, adv. Jud. 2, 6, hat nach allen Msc., die der Editor (Bremen 1690) gesehen, das Wort Deus. Es fehlt in Spirensi, veteri innominato, Remboldi et Erasmi. Leo hat auch ed. Rom 1753 I 358 Deus, und bezieht das Ganze auf Christus.

²⁾ ähnlich der Gedankengang bei Erasmus.

³⁾ Pseudo-Ignatius ad Tars. (ed. Bas. 22. 27). — Irenaeus (ed. Massuet, Venet. 1734, 205) contr. haer. III, 16, 3. — Tertullian. (ed. Paris. 1675, 507) adv. Prax. 13. D. — Cyprian. (l. s. all. ed. Brem. 1690). — Origenes (ed. Ben. C. Maur. Par. 1759, IV, 610. 612) ad h. l. — Athanasius (ed. Bas. 1601 ex offic. Commel. 92. 142. 154. 459. 486). — Theodoret. (ed. Hall. 1771, III, 100) ad h. l. — Theodorus Mopsuest. (ed. Wegnern, 1834, 290) praef. in Jon. — Basilius (ed. gr. Froben., Basil. 1551, p. 681) c. Eunom. lib. IV. — Gregorius Nyss. (ed. Oehler 427) c. Eunom. lib. XI. — Cyrill. Alexandrin. (Thesaurus XII, 1 ed. Bas. 1566, p. 139).

So können wir wohl mit allen bedeutenderen neueren Auslegern sagen: die critische Echtheit der Worte steht unanfechtbar fest.

3.

Wichtiger und schwieriger wird die Frage, wenn sie sich weiter auf die Art der Interpunction dieser Worte bezieht. Mit dieser ist eben zugleich die exegetische Auffassung gegeben. Daß hier eine Differenz vorlag, schon in alter Zeit, ist deßhalb natürlich. Ein Colon oder sonstiges Scheidungszeichen nach *σάρκα* findet sich schon in Codd.¹⁾, ein solches nach *πάντων* in allerdings unbedeutenden Exemplaren. Indessen kann man wohl sagen, daß für die neuere Wissenschaft erst Erasmus das Bewußtsein dieser Differenz klar und einfach hervorgerufen hat²⁾. Er stellt die dreifache Möglichkeit der Interpunction auf. Man könnte zunächst das *ὁ ὢν ἐπὶ πάντων* zum Vorigen ziehen und durch ein Colon vom Folgenden trennen. Dann würde Christus als *ὢν ἐπὶ πάντων* bezeichnet, also wie Erasmus meint seine Gottheit bewiesen. Die folgende Doxologie aber würde in *Θεός*, d. h. Gott dem Vater, ihren Gegenstand haben und Ausdruck des Dankgefühls gegen Gott sein, wie dasselbe naturgemäß durch den Gedanken an die in Christo und seiner Menschwerdung offenbarte Güte Gottes hervorgerufen wäre. Zweitens könnte man den ganzen Satz ohne Trennungszeichen unmittelbar mit dem Vorigen zusammenhängen lassen und so das ganze Gewicht der Aussage auf Christus fallen lassen. Drittens könnte man nach *σάρκα* ein Colon setzen. Dann würde der ganze Satz von *ὁ ὢν* an eine Doxologie auf Gott den Vater als den höchsten Gott sein. Sie müßte hervorgerufen gedacht sein durch die Erwähnung der großen Vorzüge Israels, welche ja ebensovieler Gaben der göttlichen erlösenden Gnade sind. — Erasmus selbst neigt als wissenschaftlicher Mann offenbar zu dieser letzten Erklärung und seine beredte Auslegung und philologische Auctorität haben sicher vielen der späteren

¹⁾ LTRG² K. H. Die lat. Bas. Hdschr. hat Colon nach *carnem*.

²⁾ ed. Lugd. 1706, Bd. 6. Uebersetzung des N. T. mit Noten ad h. l. (nach Aufl. 3, 1524). Er spricht indessen auch hier nach Vorbringung patristischer Zeugnisse sehr vorsichtig: *ceterum si ecclesia doceat hunc locum non aliter interpretandum quam de Divinitate filii, parendum est ecclesiae, — sed hoc nihil ad revindicandos haereticos aut eos qui non audiunt nisi Scripturam*. In der Paraphrasis ad h. l. 1552 (Bd. 7, 806) erklärt er die Stelle, wohl rein practisch accommodirend, direct von Christo.

Ausleger Neigung zu derselben gemacht, — wie z. B. aus J. Socin's Ausführung zu sehen ist.

Wir wollen die drei Möglichkeiten prüfen, doch nach der uns richtig erscheinenden Wahl die erste und dann die dritte der zweiten vorausschicken, um so über die Negation zur eigenen Position zu kommen.

4.

Prüfen wir zunächst die Interpunction: ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα ὁ ὢν ἐπὶ πάντων· Θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν¹⁾. Erasmus hat gegen dieselbe angeführt, daß dann der Artikel vor ὢν überflüssig, vor Θεὸς dagegen kaum zu entbehren sei. Die erste Hälfte dieser Behauptung ist offenbar unbegründet. Denn es wäre etwas ganz Verschiedenes, ob gesagt wäre ὢν ἐπὶ πάντων, da er ist, während er ist (war) über Allen, oder ob gesagt ist ὁ ὢν ἐπὶ πάντων, der Christus, der, wie wir Alle wissen, über Allen ist. Der Artikel muß stehen, wenn auf ein bekanntes oder besonders bemerkenswerthes Verhältniß hingedeutet wird (is qui, quippe qui²⁾). Dagegen ist allerdings richtig, daß man den Artikel vor Θεὸς vermißt. So oft auch derselbe fehlt, wo Θεὸς genetivisch angefügt ist³⁾, oder eine Näherbestimmung bei sich hat⁴⁾, — ganz abgesehen von solchen Stellen, wo es als adjectivisch oder als Prädicat den Artikel nicht haben kann⁵⁾, so pflegt doch, wo Gott als der höchste Gott ohne nähere Bestimmung nominativisch eingeführt ist, stets der Artikel

¹⁾ So L. J. C. Justi, Halle 1798 (Vermischte Abhandlungen über wichtige Gegenstände der theologischen Gelehrsamkeit, 2. Samml., 309 ff. cf. Pauli Memor. I, 5 ss. Versuch einer neuen Erklärung v. Röm. 9, 5). Er nimmt ἐπὶ πάντων = ἐπὶ πάντων τῶν πατέρων. So wie es scheint auch C. F. Grimm, de Joanneae Christol. indole Paulinae comparatae 66, der die Dero-logie wegläßt. So Leonh. Berthold, Christol. Judaeorum Jesu apostolorumque aetate 100. Ab. Schumann a. a. O. 545. Ernesti a. a. O. I, 197; cf. Cod. 71. — Die Uebrigen vgl. bei Reiche ad h. l.

²⁾ cf. Winer, Gramm. d. neutest. Sprachidioms, 1830, S. 108. 117. 118. Buttmann, Gramm. d. neutest. Sprachgebrauchs, 1859, S. 253 f. Aufzulösen ist natürlich ὅς ἐστιν ἐπὶ πάντων (Joh. 1, 18. 29; 3, 13; 12, 17 [ἡν]; 2 Cor. 11, 31).

³⁾ Röm. 1, 1. 4. 7 u.

⁴⁾ Röm. 1, 7 u.

⁵⁾ Röm. 1, 21; Joh. 1, 1 u.

zu stehen. — Dazu kommt ein Grund, der auch gegen die folgende Interpunctionsart spricht, und den zuerst J. Socin¹⁾ seinem eigenen Wunsche zuwider den Gegnern zugeführt hat. Bei den Doxologien nämlich, welche nicht etwa relativisch oder dergl. eingefügt sind, sondern in einem selbstständigen Satze erscheinen, ist wo das Wort, εὐλογητός (עֲלֹהִים) gebraucht ist, das Prädicat ausnahmslos vorangestellt²⁾. Es ist das auch innerlich nothwendig. Denn wo, wie in solchen Fällen immer, eine bloße gleichsam interjectionale Doxologie vorliegt, muß der Nachdruck auf dem Prädicate liegen. Nicht, daß dieser Gott gelobt sei, sondern daß Gott gepriesen sei, ist der Sinn. Natürlich sind auch solche Fälle zu denken, wo umgekehrt das Subject Θεός antithetisch den Nachdruck haben muß. „Ihre Götter seien verflucht, unser Gott aber sei gepriesen“, — oder „der Mensch werde zu Nichts, Gott aber sei gepriesen“, — oder „wir erkennen das Ziel der Zeit nicht, Gott aber sei gelobt“ oder dergl. Aber in solchen Fällen wird die schwererwiegende, nachdrücklichere Form dativischer Doxologie gewählt: τῷ δὲ Θεῷ χάρις τῷ πάντοτε θριαμβεύοντι κ. (2 Cor. 2, 14), oder τῷ δὲ δυναμένῳ κ. μόνῳ σοφῷ Θεῷ — ᾧ (αὐτῷ) ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας (Röm. 16, 25 ff.). Das Mindeste aber wäre eine starke antithetische Betonung, wie ἡμῶν δὲ ὁ Θεός εὐλογητός, oder ὁ δὲ Θεός ὁ ὢν ἐπὶ πάντων κ. Wo aber von solcher Antithese gar keine Rede ist, muß das Prädicat als das den Nachdruck tragende voranstehen.

Man bringt gegen diesen Satz noch immer die Ausnahme vor, welche man aus Ps. 68, 20 LXX entnehmen zu können glaubt. Aber hier ist das Verhältniß so sonnenklar, daß man in der That

¹⁾ l. a.: non est, inquam, ulla causa, cur haec interpretatio vel potius lectio et interpunctio Erasmi rejici posse videatur: nisi una tantum, quam adversarii non afferunt neque enim illam animadverterunt etc.

²⁾ LXX zu Ps. 18, 47; 28, 6; 31, 22; 41, 14; 66, 20; 68, 36; 72, 18 f.; 89, 53; 106, 48; 118, 6 ff.; 119, 12; Gen. 9, 26; 14, 20. — Gebet Marjā 28 ff. Esra Graecus 4, 40 (wo sogar μόνος Θεός); 8, 25. — Mtth. 23, 39. Mc. 11, 9. Luc. 1, 68; 13, 35; 19, 38. 1 Petr. 1, 3. 2 Cor. 1, 3. Eph. 1, 3. Verwandte Ausdrücke LXX zu Ps. 1, 1; 41, 2; 70, 5; 128, 1; 144, 15; 145, 3. 8. 17. 20; 146, 10; 147, 5. Gen. 14, 19. — Mtth. 5, 13. Luc. 1, 42; 11, 27. Jac. 1, 12. — In den Stellen Job 1, 21; Ps. 113 (2), 2; 1 R. 10, 9. 2 Chr. 9, 8, welche Meyer zu Eph. 1, 3 unbegreiflicherweise gegen diesen Satz anführt, ist ebenfalls das Prädicat vorangestellt, nur aufgelöst. Um dem hebr. יְהוָה, welches von מְבָרֵךְ dichterisch durch יְהוָה יֵשׁ getrennt ist, genau zu folgen, haben die LXX εἴη τὸ ὄνομα κυρίου εὐλογημένον.

aufhören sollte, die Stelle beizubringen. Der hebräische Text lautet:
 צְלִיתָ לְמָרוֹם שְׁבִיתָ שָׁבִי לְקַחְתָּ מִנֶּנֶת בְּאָדָם וְאֵף סוֹרְרִים לְשֹׁכֵן יְהוָה
 אֱלֹהִים בְּרַחֲמֶיךָ אֲדֹנָי יְיֹם יוֹם וְגו'.

Diese schwierigen Worte, die vielleicht geradezu durch Einfluß des סוֹרְרִים B. 7 in Verwirrung gerathen sind ¹⁾, theilen unsere hebräischen Ausgaben mit Recht so, daß mit בְּרַחֲמֶיךָ der neue Vers beginnt. Denn mit diesem, ganz regelrecht voranstehenden, Wort beginnt sogar ein neuer Aufschwung der Strophe. Die LXX aber, den Vers schon nicht mehr verstehend, übersetzen mit völlig slavischer Worttreue: καὶ γὰρ ἀπειθοῦντες τοῦ κατασκευῶσαι κύριος ὁ θεὸς ἐβλογητὸς ἐβλογητὸς κύριος ἡμέραν καὶ ἡμέραν. Hier ist also der Hergang einfach folgender. In der völligen Unfähigkeit, einen Sinn zu gewinnen, hat man ganz wörtlich übersetzt und natürlich dann κύριος ὁ θεὸς vor ἐβλογητὸς gelassen nach dem Urtexte. Da man aber κύριος ὁ θεὸς in dieser Uebersetzung unmöglich zum Vorigen beziehen konnte, hat man es zur Doxologie gezogen, und um diese, da ihr Subject κύριος ja folgt, einigermaßen erträglich zu machen, hat man das ἐβλογητὸς verdoppelt. — Es ist in der That stark, aus einem so evidenten Nothbehelf bei slavischer Uebersetzung einer unverständenen Stelle, — wo ohnehin die Vulgata abweicht, und die LXX selbst einen ziemlich unsichern Text bieten ²⁾, — wo ferner B. 36 die gewöhnliche Regel in aller Reinheit sich findet, Schlüsse auf den Sprachgebrauch ziehen zu wollen.

So hätte also Paulus schreiben müssen: ἐβλογητὸς ὁ θεὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν, oder zum Allermindesten ὁ δὲ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν ἐβλογητὸς 2c. Und hier zumal, wo ein Mißverständniß seiner Worte, wenn sie so gemeint waren, fast unvermeidlich war, konnte Paulus schon dem Sprachgebrauche nach unmöglich sich so ausdrücken. Aber auch dem Sinne nach ist die Auslegung, welche sich auf diese Interpunction stützt, eine sehr mangelhafte. Zwar würde das Prädicat ὢν ἐπὶ πάντων ein sehr wohl mit den sonstigen neutestamentlichen Anschauungen übereinstimmendes, mit dem ἐπάνω πάντων, πάντα ὑπέταξεν αὐτῷ ὁ θεὸς ³⁾ sehr gut harmonirendes sein. Und

¹⁾ Wie die Worte jetzt lauten, ist am ersten zu übersetzen: Auf stiegst Du zur Höhe, führtest Gefangne fort, nimmst Tribut unter den Menschen (und Widerspenstigen auch), — zu wohnen als Jah Gott, d. h. auf Deinem erwählten Thronsitze und als triumphirender Herrscher zu bleiben.

²⁾ cf. die Varianten in der Polyglotte v. Stier und Theile.

³⁾ z. B. 1 Cor. 15, 27. Matth. 11, 27; 28, 18. Joh. 3, 31. Hebr. 2, 8.

es wäre dann offenbar richtiger, das πάντων nach Analogie solcher Stellen neutrifch zu nehmen und nicht auf die Väter oder auf die Menschen allein zu beschränken. Aber in solcher Kürze würden die Worte das Gewicht des Gegensatzes zu κατὰ σάρκα zu tragen wenig geeignet sein. Und vorzüglich würde die Doxologie dabei gleichsam retractirend ihnen die beste Kraft rauben. Hier, wo es auch nach dieser Interpunction darauf ankam, die Größe dessen besonders hervorzuheben, was Israel an diesem seinem Sohne κατὰ σάρκα habe, — wo die Herrlichkeit der Israel geschenkten göttlichen Vorzüge mit dem größten derselben abschließen sollte, also eine Steigerung schon im rhetorischen Interesse gefordert war, wäre es ebenso sinnwidrig als der Paulinischen Kühnheit unangemessen, die Hoheit des Auf-erstandenen gleichsam nur verschämt anzudeuten und dann eilig zu Gott dem Vater überzugehen¹⁾.

Aber vor Allem spricht gegen diese Eintheilung, wie auch die meisten Ausleger fühlen²⁾, daß sie das Gepräge einer absichtlichen Beschränkung des apostolischen Wortes, den Charakter eines Nothbehelfs auf der Stirne trägt. Kein Leser würde darauf kommen, den mit Vesezeichen nicht versehenen Text so einzutheilen, wenn ihn nicht der Wunsch triebe, dem vollen Gewicht der scheinbar abnormen Stelle auszuweichen. So können wir diesen Versuch wohl zurückweisen, als sprachlich und inhaltlich ungeeignet und das Gepräge der Willkür tragend.

5.

Wir gehen zu der zweiten Art der Interpunctioni über, welche die dem Erasmus eigentlich wahrscheinliche, nach Semler's Vorgange von den meisten Neueren recipirte³⁾, von Buttmann⁴⁾ und Tischendorf in den Text aufgenommene ist: ὧν οἱ πατέρες καὶ ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα· ὁ ὧν ἐπὶ πάντων Θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν. Dabei wäre dann noch die Frage offen, ob man das Θεὸς

¹⁾ Ganz anders ist das Verhältniß 1 Cor. 15, 27 ff., wo der Apostel gerade die Absicht hat, den Uebergang des Reiches von dem Sohne zu dem Vater, also die provisorische Geltung der Herrschaft Christi, hervorzuheben.

²⁾ Semler ad Joh. Wetst. lib. ad cris. etc. Hall. 1766, 25. nec satis miror Lockium impetrasse a suo ingenio eam distinctionem.

³⁾ Erasmus a. a. O.: nihil habet incommodi. Dafür Semler, Schrader, Baur, Fritzsche, Baumgarten-Crusius, Reiche, Meyer. Bucer, obgleich der folgenden Auslegung anhängend, hält doch auch diese für möglich.

⁴⁾ Ausgabe des Cod. B, 1862.

appositionell fassen will: der über Alles ist, Gott, sei gelobt ¹⁾, oder ob man es zu dem Vorigen als Subject nehmen soll: der über Alles seiende Gott, d. h. in einem mehr oder minder deutlichen Gegensatz zu Christus der Vater unseres Herrn Jesu Christi (also der dreieinige Gott der Kirche). Inhaltlich würde der Unterschied nicht groß sein. Aber formell sieht man leicht, wie viel näher liegend die letztere Wendung wäre. Wenn Paulus, neu und plötzlich anhebend, eine Lobpreisung Gottes geben will, so kann er kaum beabsichtigt haben, das *ὁ Θεός* zunächst zu umschreiben und erst in der Weise einer Erklärung hinzuzufügen. Wohl aber kann er adjectivisch zwischen dieses *Θεός* und seinen Artikel eine Näherbestimmung schieben, die seine Meinung deutlicher und nachdrücklicher macht.

Sodann könnte über das Geschlecht von *πάντων* gezweifelt werden. Aber wo *πάντων* absolut und ohne nähere Rückbeziehung steht, liegt immer näher, es als Genetiv von *πάντα* zu nehmen ²⁾, vorzüglich wo von Herrschaft, Erhabenheit die Rede ist. Und die Beschränkung auf *πάντες* ist ohnehin nur dann möglich, wenn man in sehr matter Weise in den Begriff der Herrschaft auch den der Fürsorge eintragen will ³⁾.

Es wäre also auf diese Weise eine Lobpreisung des Gottes, der über Alles herrscht. Und es giebt nur eine gesunde Begründung dieser Lobpreisung an unserer Stelle. Die Offenbarungsgnaden, die Israel geworden sind, müßten den Apostel hinreißen, diesem Gott zu danken. Es findet sich ja ein solches unvermitteltes Aufwallen der Frömmigkeit auch sonst in den Schriften des Apostels ⁴⁾ und sonst bei morgenländischen Schriftstellern ⁵⁾. Der Gedanke dagegen, Gott könne Israels nicht vergessen, paßt hier durchaus nicht zur Begründung der Doxologie. — Die äußere Auctorität von Handschriften, worauf sich diese

¹⁾ So faßt es Reiche II, 273. Er hält es für Inversion von *ὁ Θεός ὃν ἐπὶ πάντων εὐλογητός* 2c.

²⁾ Ephes. 4, 6. Hebr. 1, 2, cf. Hebr. 2, 8. Röm. 11, 36. 1 Cor. 15, 27. Joh. 1, 8.

³⁾ Fritzsche 3. d. St.: qui omnibus hominibus prospicit Deus, ut male credas Judaeos ab eo destitutos esse, quia nunc eos parum curare videtur, — eine lahme und contextwidrige Auslegung, obgleich auch Baumgarten-Crusius sich ihr nähert.

⁴⁾ 3. B. Röm. 1, 25. 2 Cor. 11, 31.

⁵⁾ cf. Schüttgen, horae hebr. et talm. in 2 Cor. 11, 31.

Lesart stützt, hat begreiflicherweise wenig Werth, da Interpunction sich erst in Codd. findet, welche sehr viel später sind, als die patristischen Zeugnisse für die Stelle. Was diese nun anbetrifft, so müssen natürlich die Kirchenväter, welche die Stelle nicht auf Christus beziehen, so eingetheilt haben. An sich hätte auch das geringe Bedeutung, da in Beziehung auf solche Stellen, welche für die in ihren Mitteln nicht gerade wählerische dogmatische Polemik der ersten Jahrhunderte von Werth waren, auch die stärkste exegetische Tradition ein nur unbedeutender Beweis für die Richtigkeit einer Auslegung wäre. Doch gebe ich kurz die Uebersicht über das Verhältniß, weil es nicht immer mit genügender Sorgfalt berichtet ist.

Abichtlich wird die Beziehung auf Christus zurückgewiesen bei Pseudo-Ignatius ad Tarsenses ¹⁾ und bei Diodor. Und zwar ist hier wie bei Epiphanius ²⁾ deutlich genug, daß die Stelle von Gegnern in patripassianischem Sinne gebraucht ward, — daß also die Auslegung, welche sie auf Gott bezieht, nicht exegetisch, sondern dogmatisch begründet ist. Photius ³⁾ ist ein zu später Zeuge, um ins Gewicht zu fallen. Eusebius scheint freilich ebenfalls dieser Ansicht, bleibt sich aber nicht gleich ⁴⁾. Dagegen ist es ein directer Irrthum, den Chrysos-

¹⁾ ed. Dressel 256. 258. ed. Cureton 127. 129. καὶ ὅτι οὐκ αὐτός ἐστιν ὁ ἐπὶ πάντων θεὸς καὶ πατήρ, ἀλλ' υἱὸς ἐκείνου λέγει πῶς δὲ πάλιν οὐκ ἔτι σοι δοκεῖ ὁ Χριστὸς εἶναι ἐκ τῆς πατρὸς, ἀλλ' ὁ ἐπὶ πάντων θεὸς ὁ ὢν ὁ παντοκράτωρ; — Die, welche behaupten, ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ ἐπὶ πάντων θεός, werden als Diener des Satan bezeichnet. Zu Diodor cf. N. 4.

²⁾ contr. haer. II, 1, adv. Noëtum, ed. gr. Bas. 209. βούλονται δὲ διηγείσθαι μονοκόλως τοῦτον τὸν τρόπον, ὡς καὶ Θεόδωρος. Er beklagt sich also, daß Noëtus diesen Satz für die Identität des Vaters und des Sohnes ebenso einseitig gebrauche, wie andererseits Theodot die Menschheit allein lehre.

³⁾ Manich. 3, 14. Tischend. citirt ihn so; ich habe die Stelle nicht gefunden.

⁴⁾ demonstr. evgl. (ed. Col. 1638) nennt in einer Reihe von Stellen, wo von der Gottheit Christi die Rede ist, sehr nachdrücklich Gott den Vater τὸν ἐπὶ πάντων θεόν (135. 138. 139 c. 140 b. c. 194 c.). Aber h. e. 8, 11 (ed. Cant. I, 390) nennt er die Christen τοὺς τὸν ἐπὶ πάντων θεὸν Χριστὸν ἐπιβουμένους. Wenn also hier keine Textescorruption vorliegt, hat Eusebius sicher die Stelle auch von Christo verstanden. — Dagegen ist die schon von Theodul citirte Stelle d. Diod. v. Tarsus (Theod. Mops. Cat. Oxon. 3. Römbf. ed Cramer 1841, p. 162): ἐξ αὐτῶν φησὶν ὁ Χριστὸς· θεὸς δὲ οὐ μόνον αὐτῶν, ἀλλὰ κοινῇ ἐπὶ πάντων ἐστὶ θεός, der Pseudo-Ignatianischen ganz parallel, vgl. zu dieser Stelle Heinsichen ed. II 1868.

stomus¹⁾ oder den Origenes²⁾ als Zeugen für diese Auffassung anzuführen.

Mit Entschiedenheit beziehen es auf Christum, verwerfen also die fragliche Interpunction, die große Mehrzahl der Väter, Basilus³⁾, Gregor v. Nyssa⁴⁾, Theodoret⁵⁾, Theodor v. Mopsuestia⁶⁾, Cyprian⁷⁾, Athanasius⁸⁾, Irenäus⁹⁾, Tertullian¹⁰⁾, Hilarius Pictav.¹¹⁾, Hippolytus¹²⁾, Thrill v. Alexandrien¹³⁾. Jedenfalls also würde von Seiten der älteren Tradition

1) z. b. St. (ed. Montf., Paris 1837, IX, 671): „darum setzt er auch diese Dinge (die Vorzüge Israels) als welche Anzeichen der Gabe Gottes allein, nicht rühmlich für jene sind.“ *Ἀπερ ἅπαντα ἐννοήσας καὶ λογισάμενος, πόσῃν ὁ θεὸς μετὰ τοῦ Παιδὸς ἐποίησται τὴν σπουδὴν σῶσαι αὐτοὺς, ἀνεβόησε μέγα καὶ εἶπεν· ὅς εἰσιν εὐλογητοὶ εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν. τὴν ὑπὲρ πάντων εὐχαριστίαν ἀναγίγων αὐτὸς τῷ Μονογενεῖ τοῦ θεοῦ . . .* denn wie? wenn auch Andere lästern, sagt er, wir aber, die wir seine Geheimnisse kennen, — wissen genau, daß er nicht gelästert zu werden, sondern gepriesen zu werden würdig.“ Die Stelle ist um so interessanter, weil Chrysostomus gerade von dem Gedanken ausgeht, der eine Doxologie auf Gott den Vater begründend würde. Ihm ist aber die Beziehung auf Christus so gewiß, daß er durch das *μετὰ τοῦ Παιδὸς* und durch den Gedanken, daß die Israeliten Christum lästern, die Doxologie doch auf Christum hinbezieht.

2) Comment. z. b. St. (ed. Ben. C. M. 1759, tom. IV, 610. 612) wird die Stelle mit 1, 4 parallel ganz deutlich auf Christum bezogen. Und die Idee des Erasmus, der *περὶ ἀρχῶν* arianisirende Origenes sei hier von Hieronymus interpolirt, schwebt ganz in der Luft.

3) contr. Eunom. IV (ed. gr. Frob. Bas. 1551), 681 cf. Cat. Ox. 317.

4) contr. Eunom. XI (ed. Oehl.), 427 cf. Cat. Ox. 317.

5) ed. Hall. 1771, 100 heißt es, obwohl schon der Zusatz *κατὰ σάρκα* genügend auf die Gottheit Christi hingewiesen, habe Paulus doch hier wie 1, 3 hinzugesetzt *τὸ ὧν ἐπὶ πάντα θεὸς εὐλογητός* u.

6) praef. in Jon. (ed. Wegnern 1834, 290).

7) adv. Judaeos 2, 6 (ed. Brem. 1690).

8) Er gebraucht die Stelle fünfmal, um die Einheit der Gottheit und Menschheit in Christo zu erweisen (ed. Bas. 1601 ex off. Commel. 92. 142. 154. 459. 486).

9) contr. haeres. III, 16, 3 (ed. Mass. Venet. 1734, 205, ed. Stieren 1, 506).

10) adv. Praxeam 13 D. (ed. Paris. 1675, 507).

11) ed. Frob. 1523, 272. ed. Mart. Lyps. 1570, 537 ad Ps. 122. ed. Par. 1693, p. 970.

12) contr. Noët. 6 (cf. Tisch. ed. crit. maj.).

13) Thesaur. XII, 1 ed. Bas. 1566, 139 D. cf. Cat. Ox. 318. — Er führt

weit eher gegen als für diese Annahme gestritten werden können, vorzüglich, da bei denen, welche sie begünstigen, deutlich ebenso sehr dogmatische Gründe obwalten als bei ihren Gegnern. Doch thun wir besser, von dieser unwichtigeren Frage zu der gewichtigeren überzugehen, ob sich die vorliegende Fassung des Satzes vor der Grammatik und dem unbefangenen Verständnisse als eine solche behaupten kann, welche den Sinn des Apostels wahrscheinlich richtig erfaßt hat.

Diese Frage nun müssen wir ebenso entschieden verneinen, als wir es bei der zuerst untersuchten Interpunctiionsweise thaten, — wenn wir auch natürlich nicht behaupten, eine absolute Unmöglichkeit, so zu lesen, auch dem nach Wahrscheinlichkeit nicht Fragenden erweisen zu können. Schon die bloße Betrachtung der Worte nimmt nicht für diese Meinung ein. Wenn ein mit *ὁ ὧν* beginnender Satz auf ein Nomen folgt, welches so nachdrücklich gesetzt und einer Näherbestimmung so fähig ist, wie hier das durch *τὸ κατὰ σάρκα* noch besonders auf eine weitere Bestimmung angewiesene *ὁ Χριστός*, so wird die Präsumtion immer dafür sein, daß *ὁ ὧν* gleich *ὃς ἐστίν* sei, der Satz also ein Relativsatz ¹⁾. Zwar läßt sich nicht behaupten, daß das schlechterdings so sein müsse. Aber ein Schriftsteller muß immerhin wissen, daß er so zunächst wird verstanden werden, — wird also, wenn er Mißverständnisse vermeiden will, sich danach richten müssen. Natürlich hat damit die sehr bekannte Thatsache nichts zu thun, daß nach abgeschlossenen Sätzen, wo eine Anknüpfung nicht gegeben ist, sehr oft im Neuen Testament und anderswo das Participium mit dem Artikel als Subject einen Satz einleitet, also ganz im Sinne eines Nomen steht ²⁾. Aber wenn wir auch den Satz, abgesehen von seinem Zusammenhange, als solchen betrachten, so ist *ὁ ὧν ἐνὶ πάντων*

den Beweis für die Gottheit Christi aus dem Römerbriefe und braucht hier auffallenderweise die Stelle nicht als Beweis. Aber nachdem er aus 1, 25 das Verwerfliche der Creaturvergötterung nachgewiesen hat, fügt er hinzu: deshalb verehren wir ihn (Christus) mit Recht, als Gott aller Dinge, und verehren nicht die Wahrheit in Lüge. Denn es kann der kein Geschöpf sein, der als Schöpfer gelobt in Ewigkeit ist. Dabei hat er offenbar unsere Stelle im Auge.

¹⁾ vgl. Joh. 1, 18; 3, 13; 12, 17; 2 Cor. 11, 31 (welches unserer Stelle formell ganz parallel steht); 1 Tim. 2, 5. 6; 1 Cor. 1, 2; 2 Cor. 1, 1; mit den aufgelösten Sätzen Röm. 1, 25; 9, 4.

²⁾ z. B. Röm. 8, 27; 14, 3. 6. 23; 2 Cor. 9, 6. 10; Joh. 3, 31; 8, 47; Matth. 10, 37. 40; 11, 15; 13, 9. 20. 22. 23; 21, 44; 24, 13 u.

Θεός keineswegs eine befriedigende Erscheinung. Häufig sind Sätze, wie sie dem $\delta \text{ ἐπὶ πάντων Θεός}$ entsprechen würden¹⁾. Ebenso ist die Form $\delta \text{ Θεός } \delta \text{ ἐπὶ πάντων}$ nicht selten²⁾. Auch $\delta \text{ Θεός } \delta \text{ ὢν ἐπὶ πάντων}$ ließe sich belegen³⁾, und selbst $\delta \text{ ἐπὶ πάντων ὢν Θεός}$ ⁴⁾. Unsere Form aber dürfte schwerlich eine genügende Parallele finden⁵⁾. Denn zwar sind Sätze häufig, wo $\delta \text{ ὢν}$ oder ein anderes Participium mit dem Artikel als das nachdrückliche Wort seinen näheren Bestimmungen vorangeht⁶⁾. Aber abgesehen davon, daß dann jedenfalls mit Reiche zu lesen wäre $\delta \text{ ὢν ἐπὶ πάντων, Θεός, εὐλογητός}$ etc., was wir als gezwungen zurückwiesen, fehlt es hier an jedem Grunde, das ὢν zu betonen, da weder die Wirklichkeit, noch die Gegenwart dieses Seins, sondern das ἐπὶ πάντων einzig und allein den Nachdruck hat, da auch kein $\mu\eta$ oder dergleichen auf die Stellung Einfluß hat. — Und zwar finden sich selbst solche Sätze, wo das Participium zwischen den Artikel und das Subject als erstes Wort nach dem Artikel eingeschoben ist, die also formell unserem Satze entsprächen. Aber dann ist stets das Participium das den Nachdruck des Satzes tragende Wort⁷⁾. So ist an sich unwahrscheinlich, daß hier, wo das ὢν ganz ohne Nachdruck steht, ein solcher Satz gebildet sein könnte. Auf alle Fälle aber müßte, wenn das ὢν etwa mit ἐπὶ πάντων den Nachdruck haben sollte im Gegensatze zu Christus, ein $\delta\epsilon$ der Deutlichkeit wegen eingeschoben sein: $\delta \text{ } \delta\epsilon \text{ } \delta \text{ ὢν ἐπὶ πάντων Θεός}$ ⁸⁾. Bemerkenswerth ist,

¹⁾ Gal. 1, 17; Röm. 2, 28. 29; Col. 1, 1; Eph. 1, 15; Jac. 3, 17; 1 Petr. 1, 11; 3, 2. 15; 4, 12; 5, 2; 2 Petr. 2, 13; Act. 20, 21; 26, 3; Mtth. 7, 3; Luc. 6, 41; Mc. 4, 19.

²⁾ 1 Cor. 2, 12; 2 Cor. 5, 2; Eph. 1, 15; Jac. 1, 1; Mtth. 6, 23; 21, 2; Luc. 6, 41; Mc. 14, 24.

³⁾ 1 Cor. 1, 2; 8, 10; 2 Cor. 1, 1; 4, 6; Röm. 16, 11; Phil. 1, 1; Eph. 1, 1; Hebr. 6, 7; Mtth. 4, 16; 6, 4; 21, 9; Joh. 1, 18; Luc. 7, 39; 2 Joh. 2.

⁴⁾ Röm. 7, 5. 8; Gal. 4, 21; 1. Tim. 5, 17; Hebr. 2, 2. 9; Jud. 3.

⁵⁾ Für die Profangräßigkeit bin ich allerdings außer Stande, ein anderes als ein sehr limitirtes Urtheil zu fällen.

⁶⁾ Röm. 16, 25; 1 Cor. 3, 7; 2 Cor. 1, 21; 5, 2. 5; 13, 3; Eph. 3, 20; Mtth. 12, 30; Luc. 8, 8; 11, 23; Mc. 4, 9; Joh. 3, 31; 6, 46; 4, 26; 8, 47; Act. 20, 34, cf. Röm. 1, 7.

⁷⁾ Röm. 10, 5; 7, 21; 1 Cor. 3, 7; 2 Cor. 13, 3; 1 Petr. 1, 15; 2 Petr. 2, 1; Jac. 1, 5; Mtth. 2, 2; Luc. 19, 38; Act. 1, 21; 28, 17.

⁸⁾ Es muß gegen Reiche unbedingt festgehalten werden, daß hier ein $\delta\epsilon$,

daß auch Pseudo-Ignatius, Eusebius, Photius, die den Satz so verstanden, in richtigem Sprachgeföhle in ihrer eigenen Ausführung das *ὦν* weglassen.

Ein solcher Satz aber würde am wenigsten geeignet sein, das Gewicht einer Doxologie zu tragen, bei welcher *εἰη* zu ergänzen wäre. Solche Sätze mit vorangestelltem Participium mit dem Artikel verlangen, wie eine Prüfung der oben citirten Belegstellen zeigt ¹⁾, eine besondere Deutlichkeit des Prädicats. Um eine Doxologie auf Gott in diesem Zusammenhange auszudrücken, hätte sich dem Apostel fast mit Nothwendigkeit die andere deutlichere Form der Doxologie geboten: *τῷ δὲ ἐπὶ πάντων ὄντι, Θεῷ, αὐτῷ ἢ δόξα* 2c. ²⁾

Ferner muß an das erinnert werden, was über das Voranstehen von *εὐλογητός* (unter 4) gesagt ist. Freilich wäre es ein unschöner Satz, *εὐλογητός ὁ ὢν ἐπὶ πάντων Θεός εἰς τοὺς αἰῶνας ἀμήν*, — aber doch nur, weil ein derartig schwerfälliger Satz überhaupt diese Form der Doxologie nur schwer ertragen würde. Aber unmöglich wäre diese Form doch auch nicht, wie Reiche behauptet ³⁾. So verstößt die Lesart gegen die gebräuchliche Satzverbindung, gegen die einfachsten Forderungen der Verständlichkeit, gegen die Gesetze einer regelmäßigen und deutlichen Wortstellung und gegen den Gebrauch bei Doxologien. — Sehen wir weiter, wie wenig sie auch geeignet ist, einen befriedigenden Sinn zu geben.

Sie läßt zunächst etwas vermissen, was jeder unbefangene Leser in diesem Zusammenhange erwarten muß. Wenn als der höchste und herrlichste der Israel von Gott gegebenen Vorzüge, den Satz rhetorisch schließend, angeführt wird *ἐξ ὧν ὁ Χριστός τὸ κατὰ σάρκα*, so erwartet man unbedingt einen Zusatz. Nicht geradezu einen Gegensatz zu dem *τὸ κατὰ σάρκα*, wohl aber eine bedeutsam abschließende Aussage, was denn in diesem *Χριστός* Israel gegeben sei. Man könnte eine Aussage über den Ursprung dieses Christus seinem ewigen Wesen

um den Satz von dem vorigen zu unterscheiden, sei es mehr in der Art des Fortschritts oder mehr als Gegensatz, unmöglich entbehrt werden konnte. Die einfache Klarheit des Ausdrucks forderte hier eine Sonderung wie Röm. 15, 5. 13. 33; 16, 20 2c. Ganz anders ist es, wo Participialsätze selbstständig asyndetisch neben einander gereiht sind, — wo gerade diese Verbindungslosigkeit wie in gleichartigen Sätzen bei Hauptwörtern nur dazu dient, das Gewicht des Contrastes fühlbarer zu machen (z. B. Joh. 3, 29. 31. 33; 8, 47).

¹⁾ cf. S. 476. Note 2.

²⁾ cf. Röm. 11, 36; 16, 25.

³⁾ Mitth. 5, 6. 10; LXX zu Ps. 72, 18; 106, 48.

nach erwarten, einen Satz wie $\delta \omega \nu \epsilon \kappa \tau \omicron \upsilon \pi \alpha \tau \rho \acute{o} \varsigma \pi \rho \omicron \kappa \alpha \tau \alpha \beta \omicron \lambda \eta \varsigma \kappa \acute{o} \sigma \mu \omicron \nu$. Solchen Satz bieten die folgenden Worte, wie wir sehen werden, nicht, obwohl Viele es meinen. Und näher betrachtet konnte das auch nicht wohl der Fall sein. Denn es war hier nicht im Interesse des Zusammenhanges, hervorzuheben, daß man Christo außer jenem fleischlichen noch einen geistigen Ursprung zuschreiben könne, — sondern zu betonen, welche Herrlichkeit dieser Israelssohn besitze; es sollte nicht über Christi Person, sondern über Israels Gnadenvorzüge geredet werden. — Oder richtiger, man erwartet eine Aussage, was dieser Israelssohn denn ist, warum er die höchste Gnadengabe Gottes an sein Volk, seines Volkes höchster Ruhm ist. Eine solche Voraussetzung muß schon die evidente Parallele mit 1, 4 gebieterisch nahe legen. Nur dann hört das $\tau \omicron \kappa \alpha \tau \alpha \sigma \acute{\alpha} \rho \kappa \alpha$ auf, inhaltlich müßig und formell unschön die aufsteigende Periode mit einer selbstverständlichen und matten Beschränkung zu enden. Daß der, welcher jetzt der Höchste ist im Himmel und auf Erden, seiner $\sigma \acute{\alpha} \rho \xi$ nach, also dem irdischen Mutterboden gemäß, aus dem er emporwuchs, ein Kind dieses Volkes ist, das ist die höchste der Ehren, die diesem Volke verliehen sind. Eine solche dem $\tau \omicron \kappa \alpha \tau \alpha \sigma \acute{\alpha} \rho \kappa \alpha$ formell entsprechende Aussage erwartet man unbedingt. Man denke nur, wie fahl und ungenügend der Satz abschöpfe, wenn er lautete: die da Israeliten sind, denen die Sohnschaft gehört und die Herrlichkeit und die Bundschließungen und die Gesetzgebung und der Gottesdienst und die Verheißungen, denen die Väter angehören und aus denen Christus $\tau \omicron \kappa \alpha \tau \alpha \sigma \acute{\alpha} \rho \kappa \alpha$! ¹⁾

Sodann aber bringt die Lesart etwas, was man unbedingt in diesem Zusammenhange nicht erwarten kann. Zwar läßt sich natürlich die Regung unmittelbar frommen Gefühles, welche sich in einer Doxologie ausspricht, nicht nach sicheren Regeln controliren. Aber soweit uns neutestamentliche Beispiele führen, tritt sie in dreifacher Veranlassung hervor. Sie kann eine Reaction ehrfurchtsvoller Frömmigkeit gegen eine, wenn auch nur supponirte, Mißachtung Gottes sein ²⁾, oder eine dem Namen Gottes sich unwillkürlich anfügende Verherrlichung seiner Gnade und Macht ³⁾ oder aus dankbar gerührtem Ge-

¹⁾ Unbegreiflicherweise will Frizsche das durch 1 Cor. 1, 26 widerlegen, einen Satz, worin das $\kappa \alpha \tau \alpha \sigma \acute{\alpha} \rho \kappa \alpha$ eine rein adjectivisch gebrauchte nothwendige Näherbestimmung ist.

²⁾ z. B. Röm. 1, 25.

³⁾ z. B. 2 Cor. 11, 31.

fühle seiner Güte und Herrlichkeit entsprungen ¹⁾, — denn den rein liturgischen Gebrauch können wir hier bei Seite lassen. Das Erste ist hier nicht der Fall, da weder von Verwerfung Gottes durch die Juden die Rede sein konnte, noch etwas von möglicher Verkenennung seiner Gerechtigkeit und Güte bisher geäußert war. Näher läge es, an die Verwerfung Christi durch die Juden zu denken. Aber auch davon ist im letzten Zusammenhange durchaus nicht die Rede, — und es würde dann doch gerade gerathen sein, die Doxologie auf Christus, nicht auf Gott, zu beziehen. — Ebenso wenig ist das Zweite der Fall. Denn Gottes Name war gar nicht genannt, vielmehr ist *ὁ Χριστός* das dem Apostel zuletzt entgegentretende und den Gedanken beherrschende Wort. So müßte denn das Dritte angenommen werden. Es war ja die Rede gewesen von den großen Gnaden, welche Gott Israel verliehen; die Erinnerung daran müßte eine dankbare Rührung in dem Herzen des Apostels hervorgerufen haben. Das ist in der That die Erklärung der besseren Interpreten, welche dieser Interpunction beigetreten sind.

Aber auch diese Motivirung hält doch bei genauerem Blicke nur schlecht Stich. Der Apostel redet hier in großer Trauer, in Erinnerung eines unaufhörlichen Weh's, welches ihn bei dem Gedanken an die Verstoßung Israels durch den Rathschluß Gottes ergreift. Er will seinen heroisch paradoxen Spruch rechtfertigen, daß, rein auf die Seite der göttlichen Gnadenwahl gesehen ²⁾, er selbst auf seine Seligkeit für dieses Volk verzichten möchte. Es ist nicht bloß eine natürliche Regung nationaler Blutsverwandtschaft, was ihn so reden läßt; es ist das Bewußtsein der einzigartigen Stellung dieses Volkes in der Geschichte des göttlichen Heils, der Schätze göttlicher Gnade, die hier ihren Boden gefunden haben. Nur in dieser Beziehung, nur um die Aufrichtigkeit seiner Trauer zu zeigen, die Kühnheit seiner Liebesopferung zu begründen, ist die Aufzählung dieser Güter gegeben. Das zeigt deutlich B. 6, wo mit *δε* von dem B. 1 ff. gegebenen Gedanken limitirend weitergegangen wird. „Es ist die Wahrheit, daß ein tiefer unauslöschlicher Kummer für mich in der jetzigen Stellung

¹⁾ z. B. 2 Cor. 1, 3; Eph. 1, 3.

²⁾ wo natürlich die an sich unmögliche Trennung von Seligkeit und Sittlichkeit rein theoretisch gesetzt ist. Theodul. in h. l. (Patr. orthodoxog. II, 1167): *cuperem ab gloria Christi segregari*. Dieser Schriftsteller scheint übrigens unseren Satz auch auf Gott zu beziehen.

meines Volkes liegt; keineswegs aber will ich damit gesagt haben, daß Gottes Rede zunichte geworden sei¹⁾.

Wenn aber irgendwo, so wäre hier eine plötzliche Aufwallung frommen Dankes gegen Gott unverständlich. Hieße es: Gott aber hat dieses Volk nun eine Zeit lang verschlossen gegen das Heil, — so wäre die resignirte Formel erklärlich: Gottes Name sei gelobt (Hiob 1, 21). Wäre gesagt: und dieses Israel hat seinen Gott verleugnet, — der gepriesen sei in Ewigkeit, so wäre die Vermeidung jeder unfrommen Deutung vorzüglich von B. 3 Grund genug zu der Doxologie. Wäre wie 3, 1 ff. hier der Zweck, aufzuzählen, was Gott an Israel gethan, so wäre der Dank begreiflich (Gen. 9, 26 LXX; Röm. 11, 33 f.). Aber da hier Alles nur genannt ist, um seine Trauer zu motiviren, daß ein solches Volk nun verlassen sei, — da es nur die Neigung erklären soll, sich für dieses Volk wie einst Moses (Ex. 32, 32) selbst zu opfern, — so ist die Stimmung frohen Dankes hier völlig unerklärlich, und würde den B. 6 fortschreitenden Gedanken unlogisch und unnöthig unterbrechen.

Wenn wir also auch Rückert nicht Unrecht geben wollen, wenn er sagt, daß die beiden angeführten Lesarten nicht schlechthin grammatisch und logisch unmöglich seien, — so werden wir doch mit Asteri finden, daß sich bei jeder solche Schwierigkeiten bieten, daß sie immer auf die einfachste und von der Grammatik gebotene Auslegung zurückführen. Wir werden wohl nicht mit Calvin²⁾ behaupten: *qui hoc membrum abrumpunt a reliquo contextu, ut Christo eripiant tam praeclarum divinitatis testimonium, nimis impudenter in plena luce tenebras obducere conantur; plusquam enim aperta sunt verba.* Aber wenn wir bedenken, wie sehr auch diese zweite Ansicht von sprachlichen und logischen Schwierigkeiten gedrückt ist, wie sie von allen Seiten sich als eine künstliche zeigt, werden wir wohl nach dem richtigen Grundsatz, daß man nicht, weil man die absolute Unmöglichkeit einer Ansicht nicht erweisen kann, deshalb sie auch für wahrscheinlich oder wahr halten muß³⁾, — mit dem Vertrauen zu der dritten Auffassung kommen, daß sie dem Sinne des Apostels am ersten gerecht werden dürfte.

¹⁾ Buttmann a. a. O. 319.

²⁾ in nov. Test. Comm. ed. A. Tholuck, Vol. V 136. Berol. 1834.

³⁾ Hügig, die Psalmen, histor. u. crit. Comment. nebst Uebersetzung, 1835, I. VI.

6.

Nach dieser Auffassung wird der Satz $\acute{\omicron} \acute{\omega}\nu \epsilon\pi\iota \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu \theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma \epsilon\upsilon\lambda\omicron\gamma\eta\tau\omicron\varsigma \epsilon\iota\varsigma \tau\omicron\upsilon\varsigma \alpha\iota\omega\nu\alpha\varsigma$ unmittelbar an das Vorige geschlossen, also durch gar kein Besetzzeichen oder höchstens durch ein Komma von ihm getrennt. Das $\acute{\omicron} \acute{\omega}\nu$ wird dann, wie z. B. Joh. 1, 18, einfach in $\acute{\omicron}\varsigma \epsilon\sigma\tau\iota\nu$ aufgelöst, so daß der Satz (dessen Prädicat $\epsilon\pi\iota \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu \theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$ wäre, an welches $\epsilon\upsilon\lambda\omicron\gamma\eta\tau\omicron\varsigma$ sich als sein Adjectiv anschließt) lauten würde: welcher, sc. Christus, $\epsilon\sigma\tau\iota\nu \epsilon\pi\iota \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu \theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma \epsilon\upsilon\lambda\omicron\gamma\eta\tau\omicron\varsigma \epsilon\iota\varsigma \tau\omicron\upsilon\varsigma \alpha\iota\omega\nu\alpha\varsigma$. Wir haben schon früher gesehen, daß die exegetische Tradition der ältesten Zeit sie weitaus am meisten begünstigt. Auch unter den älteren protestantischen Auslegern ist sie die weitaus gebräuchlichste ¹⁾. Und eine erfreuliche Bestärkung ist es, daß nicht bloß viele achtbare Exegeten der neueren Zeit sie festhalten ²⁾, sondern daß auch Manche, die an ihr zweifeln, sich doch grammatisch und logisch immer am meisten zu ihr hingezogen fühlen ³⁾.

Gegen die Einfachheit und Zulässigkeit dieser Ansicht ist grammatisch und logisch von gegnerischer Seite in der That nie etwas irgend Bedeutendes vorgebracht. Wenn Reiche meint, daß in diesem Falle eine Umschließung des $\epsilon\pi\iota \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu \theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$ durch den Artikel zu erwarten sei, so vergift er, daß $\acute{\omicron} \epsilon\pi\iota \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu \theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$ Gott der Vater (der dreieinige) ist, — daß es also, wo es sich nicht um ihn, sondern um Christus handelt, nur Prädicat sein, also auch nur $\theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma, \epsilon\pi\iota \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu \theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$ lauten konnte. Wenn er meint, es sei nicht gewöhnlich, eine Doxologie relativisch anzuschließen, so genügt es, auf Röm. 1, 25 und 2 Cor. 11, 31 hinzuweisen, wo genau dieselbe Form einm. : aufgelöst, das andere Mal ganz wie hier, vorliegt ⁴⁾. Wenn

¹⁾ Calvin, Bucer, Musculus, Michaelis, Henr. Matth. de Brose, Hier. Wolf, J. Lange, Jörn, Walch, Baumgarten, Köcher, Weiskmann, Benner, Clarke Bengel, Zachariä u.

²⁾ de Wette (bibl. Dogm., Aufl. 3, 249), Thomassin, Umbreit, Schmidt, Hahn, Hofmann, Tholuck, Philippi, Geß (Lehre v. d. Person Christi, 6518, S. 88) u.

³⁾ So besonders lehrreich F. Socin, Krell, Schlichting, — unter den Neueren Hase (ev.-prot. Dogmatik, Aufl. 5, 1860, 149 f.), Müllert, Usteri.

⁴⁾ Einwendungen, wie die von Abauzit (oeuvre. div. 1, 164), daß es $\acute{\omicron}\varsigma \acute{\omega}\nu$ u. heißen müßte, was wie Hebr. 1, 3 heißen würde: welcher, da er war (ist) Gott, — also hier ganz contextwidrig wäre, — werden wohl nicht mehr aufgestellt werden.

Fritzsche in der Antithese ein *κατὰ τὴν θεότητα* dem *κατὰ σάρκα* entsprechend fordern zu müssen glaubt, so würde er, abgesehen davon, daß es etwa *κατὰ πνεῦμα* heißen würde, Recht haben, wenn die Rede von einem doppelten Ursprunge Christi sein sollte. Wenn aber Paulus nur sagen will, was dieser aus Israel dem Fleische nach Geborene seiner jetzigen Existenzform nach ist, so konnte er etwas Derartiges gar nicht sagen. Da alle eigentlichen Gründe dagegen vielmehr aus dem Lehrbegriffe geschöpft sind, und wir ihre Zulässigkeit erst nachher prüfen können, werden wir am besten thun, zunächst zu fragen, was, diese Interpunction angenommen, Paulus aussagen würde. Was das Geschlecht von *πάντων* betrifft, so halten wir es nach dem früher Gesagten für Genitiv von *πάντα*, beschränken also seine Bedeutung nicht auf die Menschen oder die Christen, oder gar die Väter, sondern beziehen es auf die Gesamtheit der Dinge, — da eine Trennung des Herrschaftsgebietes in der Menschheit von dem in der Natur ein wohl dogmatisch sehr berechtigter, aber kein biblischer Gedanke ist, — und da die Beschränkung auf die Väter durch ein hinzugefügtes *αὐτῶν* nothwendig hätte angezeigt werden müssen. — Die Frage ferner, ob man *θεός* als Apposition fassen, also übersetzen soll: der über Alles ist, Gott, in Ewigkeit gepriesen, — wo dann das *θεός* *εὐλογητός* nur eine andere Wendung des *ἐπὶ πάντων* wäre ¹⁾, oder ob man *ἐπὶ πάντων θεός* einheitlich als zusammenhängendes Prädicat nehmen soll, scheint uns nicht von großer Bedeutung. Denn beidemale hieße Christus nicht *ὁ ἐπὶ πάντων θεός*, beidemale aber würde ihm die Würde *θεός* und die Erhabenheit über die Gesamtheit der Dinge beigelegt. Indessen scheint die letztere Ansicht die formell einfachere und natürlichere, — und, wie Reiche mit Recht bemerkt, würde es auffallen, wenn der Hauptbegriff *θεός* in Apposition zum Particip stände.

So ist der Gedanke der. Die höchste und letzte Bevorzugung Israels ist, daß der aus ihm dem Fleische nach hervorging, welcher über der Gesamtheit der Dinge als *θεός* dasteht, also den Rang Gottes der Creatur gegenüber einnimmt, welchem die anbetende Lobpreisung, die Doxologie, gebührt. — Das kann nun freilich nicht heißen sollen, daß derselbe Christus, welcher nach der einen Betrachtungsweise (*κατὰ σάρκα*) aus Israel stamme, nach der anderen (*κατὰ πνεῦμα*) unmittelbar aus Gottes Wesen als der ewige Sohn zu er-

¹⁾ so z. B. Doederlein instit. I, 358 ed. 5.

klären sei. Denn dann hätte allerdings eine dem *κατὰ σάρκα* gegenüberstehende Bestimmung gegeben werden müssen. Zwar nicht *κατὰ πνεῦμα ἀγιοσύνης* wie 1, 4; denn auch dort ist nicht von dem *υἱὸς ἁσαρκος*, sondern von dem geschichtlichen Erhöhen des Menschen Jesus die Rede. Wohl aber, da *κατὰ τὴν θεότητα* ein ganz unbiblischer Gedanke und Ausdruck wäre, etwa *ἀπ' αἰώνων* oder *πρὸ καταβολῆς κόσμου*. — Außerdem wäre der Gedanke incorrect und unklar. Denn so gewiß auch die Identität des Subjects in dem ewigen *λόγος* (Sohn) und dem geschichtlichen Jesus bei Paulus, Johannes und im Hebräerbriefe einfach ohne dogmatische Schärfe festgehalten wird ¹⁾, — und so gewiß auch das Prädicat *θεός* dem ersteren beigelegt werden konnte (Joh. 1, 1), so liegt hier doch die Sache anders. Es müßte statt des *ἐπὶ πάντων θεός* ein bestimmender Ausdruck, wie *ἀρχὴ*, *εἰκὼν*, *υἱὸς τοῦ ἀοράτου* oder dergleichen stehen, denn aus dem Begriffe „Christus“ ist ein unvermittelter Uebergang zu *ἐπὶ πάντων θεός* durch die metaphysische Würde des ewigen Gottessohnes noch nicht gestattet. Es müßte nach dem strengen Monotheismus des Paulus dann allerdings angedeutet werden, daß die allein Gott dem Vater gebührende Ehre hier nicht beeinträchtigt werden solle. Es müßte nach der constanten Praxis bei solchen Aussagen irgend eine Hinweisung auf das *οὐρανὸν ἐγένετο*, die Erniedrigung, Selbstentäußerung, gegeben sein ²⁾. Diese Auffassung also, gegen welche sich die berechtigten Gründe der Gegner unserer Uebersetzung richten, ist allerdings formell und inhaltlich ungenügend ³⁾.

Nicht auf das, was dieses Subject vor seiner geschichtlichen Existenz gewesen, beziehen sich die Worte, sondern auf das, was es jetzt ist. Das ist die höchste Ehre Israels, daß der aus ihm Geborene jetzt erhöht ist über alle Dinge. Seine Herrlichkeit wirkt ihren Widerschein auf die Stätte seines irdischen Ausgangs. Er ist *ἐπὶ πάντων θεός*; nach seinem freiwilligen aufopfernden Gehorsam ist ihm der Name *θεός*, d. h. die mit diesem Prädicate verbundene Würde,

¹⁾ z. B. Phil. 2, 6 ff.; Col. 1, 17. 18; Hebr. 1, 2 f.; Joh. 1, 9 f.; 8, 58.

²⁾ z. B. Hebr. 1, 3; Phil. 2, 6 f.; Joh. 1, 18.

³⁾ So haben wir es auch gar nicht mit der Frage zu thun, wie der palästinensische Gebrauch von *אֱלֹהִים*, Adam Kadmon in der mit Orklos und Targ. Hier. und bei Pseudojonathan beginnenden Theosophie mit der hellenistischen Anwendung von *λόγος* geschichtlich zusammenhänge, — wie weit er auf Paulus Einfluß geübt und seiner christologischen Speculation zu Grunde liege. Das ist bei einer ganz anderen Frage in Betracht zu ziehen.

über die gesammte Creatur, d. h. so daß ihm Alles unterthan ist, wie die *κτίσις* dem *θεός*, gegeben. Er ist gepriesen in Ewigkeit. Das Loblied der Engel, der Menschen, der Todtenreichsbewohner (Phil. 2, 9) preist seine Herrlichkeit, mischt sein Lob mit dem Lobe des Vaters.

Daß diese Auslegung ohne grammatische und logische Schwierigkeiten ist, daß sie den Contrast zu dem fleischlichen Ausgange Christi schön und natürlich festhält, ist erwiesen. Wir haben nun aus dem Zusammenhange der biblischen Christologie uns gegen die Zweifel an der inhaltlichen Zulässigkeit derselben zu wenden, welche aus dem Gebrauche von *θεός* und zwar *ἐπὶ πάντων θεός*, wenn auch ohne Artikel, — aus der mit dem Paulinischen Monotheismus angeblich unverträglichen Doxologie, — aus dem Widerspruch des Werdens mit der Würde *θεός*, die ja das Werden auszuschließen scheint, ihre Hauptgründe nehmen. Allerdings werden wir mit Hofmann gleich den Gedanken vorausstellen, daß in der Aussage dem Zusammenhange nach nichts liegen kann, was dem menschlichen Sein Christi, was dem Begriffe des Erhöhtseins, des Gewordenseins widerspricht. Es kann nicht eine ewig in sich selbst ruhende *θεότης* gemeint sein. Das Prädicat *θεός* muß sich mit dem Subject *Χριστός*, d. h. messianischer menschlicher König Israels, vollkommen decken.

7.

Das gesammte Neue Testament legt dem erhöhten Christus eine solche Machtstellung und solche Bezeichnungen bei, daß weder der Name *ἐπὶ πάντων θεός*, noch die Doxologie irgend auffallend erscheinen kann.

Wir beginnen bei den Schriften, welche die centrale Bedeutung der Person Christi am wenigsten zu betonen scheinen, dem Jacobusbriefe und den synoptischen Evangelien. Der Jacobusbrief erwähnt nicht häufig Christi, so oft er auch Worte des auf Erden lebenden Jesus in das Gedächtniß ruft ¹⁾. Seine Tendenz ist wesentlich die des Bußpredigers; eine etwas enge und asketische, aber geistige und christliche Sittlichkeit ist sein Hauptgesichtspunkt. Aber dennoch ist nicht zu übersehen, daß auch er das emphatische *ὁ κύριος, κύριος*, welchem *δοῦλος* entspricht (1, 1), in einer Weise von Christo gebraucht und zugleich von Gott, daß eine Gleichstellung im *ὄνομα* kaum verkannt

¹⁾ 2, 8 ff.; 3, 12; 5, 3. 12 u.

werden kann. Es ist 4, 10. 15. 5, 11 zweifellos Bezeichnung des höchsten Gottes, יהוה, 2, 1. 5, 7 ebenso sicher Bezeichnung Christi, 1, 12. 5, 14. 15 wird es, obwohl richtiger auf Christus bezogen, doch nicht mit völliger Sicherheit zu bestimmen sein. Und wenn 2, 1 das Wort von Christus mit dem Zusätze τῆς δόξης gebraucht ist, wenn 5, 9 ὁ κατ'ἑαυτοῦ in absolutem Sinne von Christo gesagt wird, so sieht man leicht, wie der „schöne Name, der über uns genannt wird“, mit dem Gottesnamen zusammenfließt, wie der erhöhte Messias in einer mit Gott zusammenhängenden Herrscherwürde gedacht ist. Freilich ist κύριος an sich nur אֲדֹנָי die Anrede κύριε, אֲדֹנָי, Anrede der Höflichkeit ¹⁾, ὁ κύριός μου Anrede oder Aussage, welche sehr wohl mit menschlichen Verhältnissen zusammenstimmt ²⁾. Aber ὁ κύριος, oder noch bezeichnender κύριος in der Weise eines nomen proprium ³⁾ ist doch zunächst die übliche Uebersetzung für אֲדֹנָי, d. h. יהוה. Und wenn wir auch in den Berichten der Synoptiker wie bei Johannes schon dem lebenden Jesus diesen Namen beilegen sehen ⁴⁾, so ist das doch wohl nur unwillkürliche Zurücktragung des später gebräuchlichen Ausdrucks für den Verklärten, da wohl ἐπιστάτης, רִבִּי, die Bezeichnung des Lebenden war ⁵⁾. Wie dem auch sei, ein Zusammenfließen des Namens und der Würde Jesu mit dem Namen und der Würde Gottes ist ganz unverkennbar und in Ausdrücken wie ὁ κύριος τῆς δόξης, אֵל הַכְּבוֹד (Ps. 29, 3.) gewiß nicht unbeabsichtigt.

Nach dem Matthäusevangelium sagt Christus von sich als dem Erhöhten Dinge aus, wie sie nur bei göttlicher Machtvollkommenheit denkbar sind. Nicht bloß, daß er in der Palingenesie auf seinem θρόνος τῆς δόξης, כִּסֵּא הַכְּבוֹד, sitzen werde (19, 28), sondern auch daß er, wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt seien, mitten unter ihnen sein werde (18, 20), bei ihnen bleiben bis zum Ende des Aeon (28, 20), daß ihm alle Gewalt gegeben sei im Himmel und auf Erden (28, 18). Ja so sehr kommt er im eigentlichen Sinne ἐν ὀνόματι κυρίου ⁶⁾, daß er als Verklärter seinen Namen

¹⁾ 3. B. Gen. 33, 8 LXX. Luc. 5, 12. 6, 46. 9, 57. 61. 10, 17. 11, 1. 13, 8. 23. Joh. 4, 11. 5, 7 u. 1 Petr. 3, 6.

²⁾ 3. B. Ps. 110, 1 LXX. Luc. 12, 45. 16, 3.

³⁾ 3. B. LXX zu Gen. 11, 5. 6. 8. 9. Ps. 29, 10. 87, 2. 110, 5. Prov. 8, 22. Ruth 3, 13 (vgl. Hiob 23, 16).

⁴⁾ Luc. 13, 15. 17, 6. 19, 31 cf. 24, 34. — ⁵⁾ Luc. 5, 5. 8, 24. 45, 9. 33.

⁶⁾ Matth. 21, 9. Marc. 11, 9. Luc. 13, 35. 19, 38.

zu dem des Vaters und des Geistes stellen kann (28, 19). Wir sehen hier ganz von der Frage ab, ob diese Worte von Jesus herühren; sie bleiben ein Zeugniß der neutestamentlichen Anschauung von der Würde des Verklärten. — Dem entspricht es, daß die Sünger, wenn sie auch schon von der Wundermacht und Herrlichkeit des Lebenden hingerissen ihn als den *υἱὸς τοῦ Θεοῦ*¹⁾, den messianischen König, bekannten und die *προσκύνησις* der Unterthanen ihm weihten²⁾, doch vor dem Auferstandenen noch in anderem Sinne, wie besonders nachdrücklich betont wird (28, 17) niederfielen, — wie es jeder Creatur gegenüber unstatthaft, nur einem *Θεὸς* gegenüber gestattet ist³⁾. — So wird auch bei Lucas auf die Anbetung des gen Himmel Fahrenden ein besonders feierlicher Nachdruck gelegt (24, 52), und der, welcher von sich als dem Erhöhten aussagt, daß er Mund und Weisheit geben werde (21, 15), also sich die Macht über die Geistes-schätze Gottes beilegt, — der ausspricht, daß man ihn sitzen sehen werde zur Rechten der Kraft Gottes (22, 69), kann nur gedacht werden als Theilhaber der Würde und Macht Gottes. Der Schriftsteller, welcher so schreibt, könnte ganz wohl 1, 16 das *ἐπὶ κύριον τὸν Θεὸν αὐτῶν* auf diesen Christus beziehen wollen, wozu B. 17 *ἐνώπιον αὐτοῦ* und die Parallele 1, 43 einladet. Doch entscheidet hier allerdings wohl das *κύριος* B. 15, cf. 32. 68. 4, 8. 12. 10, 27., für die Beziehung auf Gott.

Dem gemäß ist nun in der Apostelgeschichte, wo nur noch von dem Verklärten die Rede ist, von ihm ganz in Ausdrücken gesprochen, welche göttlicher Würde entsprechen. Er ist der von Gott als *κύριος καὶ Χριστὸς* zu seiner Rechten Erhöhte (2, 34 ff.)⁴⁾, *πάντων κύριος* (10, 36), *ὁ κύριος* (9, 10. 15 u.), der Richter der Lebendigen und Todten (10, 42), der Herr, welchem der Sterbende seine Seele, der Gefährdete sein Leben bezieht⁵⁾. Sein Name ist es, auf welchen

¹⁾ Auf dieses Wort haben wir bei unserer Aufgabe, wenn es nicht wie Röm. 1, 4 in besonderem Zusammenhange steht, kein Gewicht zu legen, — da es entweder nur den messianischen König nach seiner theocratischen Würde — oder das metaphysische Wesen des *ἄσαρκος* bezeichnet.

²⁾ Vgl. Marc. 5, 6. Joh. 9, 38. Gen. 33, 3. 7. 37, 10. das *προσκύνησεν* Menschen gegenüber.

³⁾ Luc. 4, 7. 8. Ap-Gesch. 10, 25. 26. Apoc. 19, 10. 22, 8. 9. Exod. 20, 5.

⁴⁾ 5, 31. 7, 56.

⁵⁾ 7, 59. 60. 8, 24. 14, 23. Wenn aus diesen Stellen klar ist, daß ein Bittgebet an den verklärten Christus gebräuchlich gedacht wird, so ist um so

getauft wird ¹⁾, in welchem Wunderthaten geschehen ²⁾, der einzige Name, in welchem Heil für die Menschheit ist ³⁾, für den zu leiden eine Gnade ist ⁴⁾. Ja er ist der Name, der von den Christen angerufen, also als göttlicher Name angesehen wird, und zwar so allgemein, daß dieselben geradezu danach bezeichnet werden können ⁵⁾.

In gleicher Weise redet Petrus von ihm. Christus ist ihm der Hirt und Bischof der Seelen ⁶⁾, also der geistige, göttliche Wirkung ausüben kann, ist der, welcher, nachdem er Herrlichkeit von dem Vater empfang, nun alle Engel und Gewalten sich unterthan hat ⁷⁾, zur Rechten Gottes sitzt (3, 22), und von dort in seiner Herrlichkeit offenbar werden soll ⁸⁾. Ihm als dem Herrn (2, 3) wird die Lobpreisung gegeben, welche Gott zukommt und in welcher Gott selbst geehrt wird ⁹⁾. — Und in den verwandten kleineren Briefen wird ebenso, ja noch nachdrücklicher, Christus als unser alleiniger Gebieter und Herr ¹⁰⁾ bezeichnet, welcher μεγαλειότης, τιμὴ und δόξα durch das Gotteswort empfangen hat, das schon in der Verklärung zu ihm geschah ¹¹⁾, welchem demzufolge die Doxologie gebührt ¹²⁾.

So finden wir selbst in diesen Schriften, welche man mit Recht dogmatisch, freilich nicht historisch, auf eine primitivere Stufe in Betreff der Christologie stellt, den verklärten Christus bezeichnet als ἐπι

weniger Grund 1, 24 des κύριε nicht auf ihn zu beziehen, wozu doch 1, 6. 21. direct auffordern. Dann wird er direct als Lenker der Geschicke und Herzenskündiger betrachtet.

¹⁾ 2, 38, 10, 48. cf. 4, 17. 18. 5, 28. 40. — ²⁾ 3, 6. 16. 4, 7. 10. 9, 28. 16, 18. — ³⁾ 4, 12. 10, 43. — ⁴⁾ 5, 41. 9, 16. — ⁵⁾ 9, 14. 21. 22, 16.

⁶⁾ 1 Petri 2, 25. 5, 4. — ⁷⁾ 1 Petr. 3, 22. — ⁸⁾ 1 Petri 4, 13. 5, 4.

⁹⁾ 4, 11 könnte freilich nach Analogie von Röm. 16, 25 ff. auf Gott bezogen werden, welcher ja verherrlicht werden soll. Und die Möglichkeit soll nicht geleugnet werden. Aber natürlicher und feiner ist doch die Beziehung auf Christus. Indem er gepriesen wird, wird eben Gott durch ihn die Ehre gegeben.

¹⁰⁾ Jud. 4, 17. 25. 2 Petr. 1, 11. 2, 20. 1. 3, 2. 18. So ist auch ἡμέρα κυρίου und ἡμέρα τοῦ θεοῦ, יום יחור, ganz gleichbedeutend gebraucht.

¹¹⁾ 2 Petr. 1, 16. 17.

¹²⁾ Die Beziehung der Doxologie auf Christus 2 Petr. 3, 18 ist völlig außer Zweifel. Es würde sogar nach Analogie des häufigen κύριος καὶ σωτήρ (2 Petri 1, 11. 2, 20. 3, 2. 18) exegetisch indicirt sein, 1, 1 das θεοῦ ἡμῶν καὶ σωτήρος Ἰησοῦ Χριστοῦ als zusammenhängende Bezeichnung auf Christus zu beziehen, wo dann auch θεὸς direct sich fände. — Uebrigens ist der späte Ursprung des Briefes nicht zu vergeffen.

πάντων, als κύριος, δεσπότης, als den Herrscher, von welchem Wunder und Geisteskraft ausgeht, an welchen das Gebet sich richtet, dem die verherrlichende Doxologie gilt. Wenn also der Ausdruck Θεός selbst auch nicht sicher vorkommt, so ist doch was in ihm liegt vollständig gegeben, und schon in diesem Kreise könnte eine besonders erhabene Stelle nicht Verwunderung erregen, welche dem Erhöhten als Θεός ἐπὶ πάντων die Doxologie darbrächte.

Aber in völlig zweifelloser Weise tritt uns solche Anschauung in dem Buche entgegen, welches den verkörperten Christus recht eigentlich zu seinem Anschauungsmittelpunkte hat, der Apocalypse. Hier, wo nirgends von der vorweltlichen Herrlichkeit Christi die Rede ist, wo das geschlachtete Lamm, also der geschichtliche, durch den Tod erhöhte Jesus der Ausgangspunkt der christologischen Bilder ist ¹⁾, finden wir Aussagen genug, um eine völlige Parallele zu unserer Stelle zu bieten. Christus erscheint nicht bloß neben dem Vater thronend, also an seinem Reiche der Allmacht theilnehmend, gleich ihm das Licht der Menschen, Gnade und Leben oder Gericht und Zorn sendend, die Herzen prüfend ²⁾. Er lebt nicht bloß wie Gott und bleibt in Ewigkeit, die Schlüssel des Todtenreichs und des Todes haltend ³⁾, ebenso wie Gott mit dem feierlichen ὁ κύριος bezeichnet ⁴⁾, sondern ihm erschallt der anbetende Hymnus und die Doxologie von Verkörperten und Engeln, wie sie Gott gezollt wird ⁵⁾; er hat einen neuen Namen, den Niemand kennt, als er ⁶⁾. Und dieser Name ist zwar an einer Stelle, entsprechend dem Schwerdte, welches aus seinem Munde geht, ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ ⁷⁾; aber an anderen Stellen ist er zweifellos der

¹⁾ cf. Löwe aus Juda's Stamm, Wurzel David's, *πρωτότοκος τῶν νεκρῶν* 1, 5. 3, 14. 2, 8. vgl. 5, 6, 12. 13. 6, 1, 16. 7, 17. 13, 8. 15, 3. 17, 14. 19, 7. 21, 14. 22 u.

²⁾ 1, 5 (*ἄρχων τῶν βασιλείων*) 2, 18. 23. 3, 1 (*ἔχων τὰ ἐπὶ πνεύματα τοῦ Θεοῦ*), 5, 8. 7, 17. 12, 10. 17, 14 (*κύριος κυρίων*), 22, 1. 3. 16, cf. 2, 7. 17. 26. 27. 3, 21. 6, 16.

³⁾ 2, 11. 3, 7. 1, 18. (cf. 4, 9. 10, 6 wo derselbe Ausdruck wohl von Gott steht).

⁴⁾ 14, 13. 22, 21 (cf. 4, 8. 11. 15. 17. 15, 4. 16, 7. 22, 5. 6).

⁵⁾ 5, 8 ff. 12. 13. 7, 10 (cf. 4, 8. 7, 12, wo es auf Gott geht) (1, 6 ist zweifelhaft, doch scheint es mir nach 1, 7. 8 und nach dem Nachdruck des Subiectes in 1, 5. 6. besser auf Christus bezogen zu werden).

⁶⁾ 3, 12. 14, 1. 19, 12 (cf. 2, 17). Zu der nachdrücklichen Bedeutung von *ὄνομα* vgl. 2, 3. 13. 3, 5. 6, 8. 13, 17. 17, 3. 5.

⁷⁾ 19, 13 cf. 15, 2, 12. Vgl. Philo ed. Francof. 937 de execrationibus.

bekannte, unnennbare Gottesname selbst, der Abglanz des Wortes יהוה. Denn wenn auch zwischen *A* und *Ω* und dem eigentlichen von Gott gebrauchten *ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος* immer noch eine gewisse Differenz ist, so ist doch auch Ersteres auf Gott angewandt ¹⁾ und auch das *ὁ ζῶν* entspricht nicht ohne Absichtlichkeit dem יהוה ²⁾. Hier könnte also nicht der leiseste Zweifel sein, daß für Jesum als den Verkklärten ebensowohl das Prädicat ἐπὶ πάντων Θεός, als die Doxologie vollständig anwendbar wäre.

Dieselben Erscheinungen bietet das dem Paulinischen Lehrbegriffe am nächsten verwandte Lehrstück, der Brief an die Hebräer. Hier wird von dem, welchen Gott zum Erben der πάντα gemacht, dem er πάντα unter seine Füße gethan hat ³⁾, also von dem erhöhten Menschen, demselben, der durch das Leiden zu Gott einging ⁴⁾, Folgendes gesagt. Er hat sich zur Rechten der Majestät in der Höhe gesetzt ⁵⁾, mit Ehre und Glanz gekrönt ⁶⁾. Er ist Priesterkönig nach Melchizedek's Art ⁷⁾, ist dieses geworden κατὰ δύναμιν ζωῆς ἀκαταλύτου ⁸⁾, ist in Ewigkeit vollendet ⁹⁾. Die Freude, welche ihm als Siegesfranz winkte und welche er errungen hat ¹⁰⁾, ist der Art, daß Gott ihn, den in Ewigkeit bleibenden ¹¹⁾, mit Namen anredet, wie er sie keinem der Engel giebt ¹²⁾. Nicht bloß gilt ihm der Name υἱός in besonderem Sinne ¹³⁾, sondern ausdrücklich legt ihm Gott die Anrede Θεός bei ¹⁴⁾ und nennt ihn mit dem Worte κύριος, welches Uebersetzung von יהוה ist ¹⁵⁾. Vor ihm wird er anbeten lassen alle Engel Gottes ¹⁶⁾, so daß ihm mit Recht das Loblied der Gemeinde erschallt ¹⁷⁾.

¹⁾ Die Formel von Christo 1, 17. 2, 8, 22, 13 *πρῶτος καὶ ἔσχατος, ἀλφα καὶ ὦ*. Die Formel von Gott *ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος* 1, 4. 4, 8. 11, 17. 16, 5. Aber 1, 8 ist von Gott beides zusammen gebraucht. 22, 6 ist auf Gott zu beziehen. Gut sagt auch Baur a. a. O. 45 f. 215 f.: „Der neue Name, welcher dem Messias gegeben wird, derselbe Name, von welchem gesagt wird, es kenne ihn Niemand als er selbst, ist der unaussprechliche Zahlenname, von dessen Wirkung nicht bloß die spätere rabbinische Theologie, sondern auch schon das Buch Henoch so viel Wunderbares zu erzählen weiß.“

²⁾ 1, 18. 2, 7 (wo er selbst vom Lebensbaum zu essen giebt), cf. Hebr. 7, 8. *μαρτυρούμενος, ὅτι ζῇ* (4, 9. 10, 6 dasselbe von Gott).

³⁾ 1, 2. 2, 8. — ⁴⁾ 1, 3. 12, 2. 13, 20. — ⁵⁾ 1, 3. 13, 8. 1, 10. 12, 12. 2,

⁶⁾ 2, 9. 3, 3. — ⁷⁾ 5, 5. 10, 6. 20, 7. 15 f. — ⁸⁾ 7, 16, cf. Röm. 1, 4.

⁹⁾ 5, 9. 7, 28. — ¹⁰⁾ 12, 2. — ¹¹⁾ 1, 8. 11. 12, 6. 24. 13, 8. — ¹²⁾ 1, 4 ff.

¹³⁾ 1, 5. 10, 29. — ¹⁴⁾ 1, 8. 9. Der Artikel ist natürlich nur Bezeichnung des Vocativ. — ¹⁵⁾ 1, 10. — ¹⁶⁾ 1, 6.

¹⁷⁾ 13, 21 scheint es, wenn der Verf. sich nicht absichtlich undeutlich aus-

Hier also ist zweifellos Θεός, κύριος ein von Gott Christo verliehener Ehrenname, hier finden wir das ἐπὶ πάντων, finden die Doxologie. Und bei der großen Verwandtschaft der Christologie des Paulus mit der des Hebräerbriefes könnten wir an sich schon von dieser auf jene schließen.

Auch nach Johannes wäre der Ausdruck vollkommen gerechtfertigt. Freilich ist in diesem vielfach eigenthümlichen Lehrbegriffe viel mehr von der ewigen Herrlichkeit des Sohnes die Rede, wie sie schon durch die irdische Niedrigkeit hindurchleuchtet, wie sie eben der unveränderliche göttliche Hintergrund ist, auf welchem sich die menschlich wechselnde Gestalt des geschichtlichen Jesus abhebt. Und so ist weniger von dem die Rede, was dieser Jesus in seiner Erhöhung geworden, als was er von Ewigkeit war und nun auch der Seinsform nach wieder ist. Und nach unseren Prämissen versteht sich von selbst, daß wir nicht etwa daraus, daß der λόγος Θεός genannt wird, Beweise ziehen wollen für die Zulässigkeit des Namens Θεός für den verklärten Jesus. Aber dennoch giebt es auch hier Analogien genug. Wir erinnern an 5, 23 ff., wo die τιμή Gottes für den Sohn gefordert wird als Bezeugung des Gehorsams gegen den Vater, der Christum gesandt, — an 10, 33 ff., wo Christus seine Selbstbezeichnung als Gottessohn dadurch rechtfertigt, daß auch Gott in der Schrift Creaturen Θεοὶ nenne ¹⁾, — an 13, 3, wo die Macht über πάντα als von Gott in Christi Hand gelegt erscheint, — an 14, 16. 15, 26 u., wo das Aussenden des Geistes als Folge der Verklärung erscheint, — an 14, 13, wo aus dem Gehen Christi zum Vater seine Macht der Gebetserhörung gefolgert ist, — an 17, 11, cf. 6, wo der Name Gottes, von Christo offenbart, ihm dazu gegeben erscheint (?). Vor Allem aber kann der Ausruf des Thomas dem Auferstandenen gegenüber (20, 28) ohne Willkür gar nicht anders gefaßt werden, — als daß der Verklärte, also der erhöhte Mensch, κύριος und Θεός genannt wird, daß also unbeschadet der Menschheit ihm die Würde eines Θεός beigelegt wird. So würde es auch 1 Joh. 5, 20 sein, wenn hier die Aussage

drücken wollte, kaum zweifelhaft, daß Christus Gegenstand der Doxologie sein soll.

¹⁾ Die Anlage ist: ἄνθρωπος ὡν ποιεῖς σεαυτὸν Θεόν. Die Antwort kann also nur sagen wollen, daß sich beides nicht ausschließe, vielmehr da gegeben sei, wo der göttliche Auftrag, die Einheit der Autorität und Gesinnung, vorhanden ist.

mit größerer Sicherheit auf Ἰησοῦ Χριστῷ zurückbezogen werden müßte¹⁾.

Wenn so der gesammte übrige Lehrbegriff des Neuen Testaments uns nur günstig für die Voraussetzung stimmen kann, daß das Prädicat Θεὸς ἐπὶ πάντων und die Doxologie dem verklärten Christus sehr wohl auch von Paulus beigelegt werden konnten, so zeigt nun eine Prüfung des Paulinischen Lehrbegriffes selbst die Berechtigung dieser Voraussetzung noch deutlicher, — wobei wir uns immer erinnern müssen, daß es sich hier zunächst nur um die Würde des erhöhten Menschen Christus, nicht um die Frage nach seinem ewigen Ursprunge handelt²⁾.

Für Paulus ist der Erhöhte zunächst ὁ κύριος in dem einzigartigen Sinne, worin das Wort über allen Vergleich mit anderen Namen als Reproduction des כְּבוֹד hinausgeht³⁾. Er ist der zur Rechten Gottes Erhöhte⁴⁾, der Erste, Erstgeborene, der Herrscher⁵⁾, vor dem sich im Himmel, auf Erden und im Todtenreiche, also in der Gesamtwelt geocentrischen Begriffs, welche natürlich für das Christenthum allein in Betracht kommt, Alles anbetend und bekennend beugen muß⁶⁾.

Er ist nicht bloß den Menschen, sondern auch den Engeln gegenüber der Herr⁷⁾, der Herr vom Himmel, der Herr der Herrlichkeit⁸⁾. Ob die Doxologie in eigentlicher Form ihm sonst von Paulus gegeben wird, kann nach den verschiedenen critischen Ansichten verschieden entschieden werden; uns scheint es zu bejahen⁹⁾. Aber sicher heißen die

¹⁾ Vgl. dazu 1 Joh. 3, 2, wo ein auf Grund des Menschlichen mögliches Gottgleichwerden ausgesagt ist. Zu der prägnanten Bedeutung von ὄνομα als Wesensbezeichnung cf. 1 Joh. 1, 7. 2, 11. 3, 23. 5, 13. 3 Joh. 7.

²⁾ cf. Hofmann a. a. O. Schlichting a. a. O.: es ist die divinitas, welche Christo als dem Christus Gottes zukommt.

³⁾ 3. B. Röm. 1, 3. 1 Cor. 1, 2. 10. 5, 4. 6, 11. 7, 10. 25. 10, 9. 2 Cor. 3, 17 f. 4, 5. Col. 1, 2. 2, 6. 2 Thess. 1, 12. 3. 6. (Eph. 5, 20. 1 Tim. 1, 14 ff.).

⁴⁾ Röm. 8, 34. 1 Cor. 15, 25 f. Phil. 3, 21, wo ihm die δυνάμεις zugeschrieben wird καὶ ὑποτάξαι ἑαυτῷ τὰ πάντα. Col. 3, 1 (Eph. 1, 3. 20. 22).

⁵⁾ Röm. 14, 9. 11. Col. 1, 15. 17. 18. ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων. 20 (Eph. 1, 10. 4, 15. 2 Tim. 4, 1. 8. 18).

⁶⁾ Röm. 14, 11. Phil. 2, 11. — ⁷⁾ Gal. 1, 1. 4, 14. — ⁸⁾ 1 Cor. 2, 8. 15, 47.

⁹⁾ Wer den zweiten Timotheusbrief für echt hält, wird 2 Tim. 4, 18 eine kaum zu bezweifelnde Doxologie auf Christus als den Herrn finden. Und mir

Christen die, welche den Namen Jesu anrufen ¹⁾, also wird liturgische Lobpreisung Christi vorausgesetzt. Und Paulus selbst berichtet von sich, daß er an Christum mit einem Gebete sich gewendet habe, welches die Sphäre der Macht betrifft ²⁾, welches also an einen, der nicht *θεός* ist, ohne Gögendienst nicht gerichtet werden kann. Und wenn sich alle Kniee beugen, alle Zungen ihn als den Herrn bekennen sollen, was heißt das anders, als daß ihm die Doxologie aller Creatur, wie Gott, gegeben werden soll (Phil. 2, 10 f. cf. 2 Thess. 1, 12). — Ebenso kann nach den verschiedenen critischen und exegetischen Ansichten Zweifel darüber sein, ob das Wort *θεός* direct auf den erhöhten Christus angewendet wird. Denn wenn auch 2 Cor. 4, 4 dem *θεός τοῦ αἰῶνος τούτου* Christus als *ἐκὼν τοῦ θεοῦ* sehr absichtlich entgegengesetzt wird, wenn es auch 2 Thess. 1, 12 und Eph. 5, 5 grammatisch sehr wohl möglich, ja wahrscheinlich ist, daß wir das Wort *θεός* zu Christus zu beziehen haben, so ist doch das eine Mal jedenfalls nur eine annähernde Aehnlichkeit des Ausdrucks vorhanden und in den anderen Fällen auch die Auslegung von Gott dem Vater zulässig, auch wenn wir von der critischen Unsicherheit der Thessalonicherbriefe und des Epheserbriefes absehen. Und Tit. 2, 13 kann freilich nach dem Gewichte des Relativsatzes B. 14 kaum anders erklärt werden, als daß *θεός* wie *σωτήρ* Prädicat für Christus ist. Aber die Pastoralbriefe sind ihrer critischen Stellung nach nicht geeignet, als Beweismittel gebraucht zu werden ³⁾. Col. 2, 2 ist die Lesart viel zu unsicher, um Schlüsse daraus zu ziehen; 2 Cor. 5, 19, Col. 2, 9 und gar 1 Tim. 3, 16 haben mit unserer Frage gar nichts zu thun.

Aber gesetzt auch, diese Stellen bewiesen in ihrer Gesamtheit nicht für die Zulässigkeit des Paulinischen Gebrauchs des *θεός* von dem erhöhten Christus — was doch jedenfalls zu viel gesagt wäre —, so liegen für die Berechtigung dieses Gebrauchs unanfechtbare Zeugnisse mittelbarer Art vor. Nach Röm. 1, 4 ist Christus als *υἱὸς ἐν δυνάμει*,

scheint immerhin dieser Brief viel weniger gegen sich zu haben, als z. B. der erste Timotheusbrief. Doch ist allerdings aus solchen Stellen nicht zu beweisen.

¹⁾ Röm. 10, 12. 1 Cor. 1, 2 (2 Tim. 2, 22).

²⁾ 2 Cor. 12, 8. Denn da der antwortende *ὁ κύριος* von dem Ersatze spricht, der in dem Wirken seiner *δύναμις* in Schwachheit liege (B. 9), und Paulus dieses *μὲν* gleich durch *ἡ δύναμις τοῦ Χριστοῦ* erklärt, kann nur Christus, nicht Gott der Angerufene sein.

³⁾ Beiläufig mache ich auf den diesen Briefen eigenthümlichen Gebrauch

d. h. als an der Regierung theilhabender, desselben Majestätstitels genießender Erbe, erhöht¹⁾; — Röm. 14, 11 cf. 8. 9. 1 Cor. 2, 16. 10, 9 ist in Citaten, wo κύριος directe und unverkennbare Uebersetzung von יהוה ist, das Wort ὁ κύριος auf den verklärten Christus angewandt, für denselben also der Rang des alttestamentlichen יהוה in Anspruch genommen. Und ferner, wenn es heißt, daß zum Lohne für Christi Gehorsam Gott ihn *ὑπερύψωσε καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πάντων ὀνόματα*²⁾, so ist das ja gar nichts Anderes als der neue Name Christi nach der Apocalypse. Der Name über alle Namen, über jeden Namen, der genannt wird, nicht bloß in diesem, sondern auch in jenem Aeon, so daß also auch die höchste Stufe der verklärten Creatur ihn nicht erreicht, — dieser Name, dessen Beilegung in der Absicht geschah, daß in ihm alle Creatur die Kniee beugen soll, — was kann er Anderes sein, als der Name Θεός? Denn nur dieser Name hat das Eigenthümliche, daß ihm gegenüber die Creatur anbetend sich verhält. Und wenn ferner jede Zunge — Gott damit die Ehre nicht nehmend, sondern gerade gebend — bekennen muß, dieses Namens wegen, daß Jesus Christus κύριος sei, was kann denn da κύριος bedeuten, als das absolute Machtverhältniß zu aller Creatur, also das selbe, was Θεός bezeichnet?³⁾ So ist, wenn auch Paulus den Ausdruck Θεός sonst hinter dem gleichbedeutenden biblisch gebräuchlichen κύριος zurücktreten läßt, sowohl das Prädicat Θεός ἐπὶ πάντων — natürlich nicht ὁ ἐπὶ πάντων Θεός — als die Doxologie für Christus als bei Paulus völlig zulässig erwiesen.

8.

Die in solcher Weise Christo, dem Verklärten, beilegte Würde eines Θεός wird als eine ihm von Gott verliehene, und zwar wegen seines Werkes verliehene, angesehen. Es kann also dabei nicht die Rede von einer Gottheit metaphysischer Art sein, welcher der Begriff

des Wortes σωτήρ für Gott und Christus aufmerksam, 2 Tim. 1, 10. Tit. 1, 4. 2, 10. cf. 1 Tim. 1, 1. 2, 3. Tit. 1, 3. 3, 4. 6.

¹⁾ cf. Gal. 2, 20. 1 Theß. 1, 10.

²⁾ Phil. 2, 9. 10 (Eph. 1, 21). cf. Röm. 10, 9. 14, 11.

³⁾ Klostermann (Zeitschr. f. d. gesamte luth. Theol. u. Kirche 1866. 2, 217): „Daher der Apostel, wenn er sagen will, was das bedeute, daß Christus den Namen Gott gewonnen hat, sich damit begnügt, zu sagen, was Christus für die Menschen mit seiner Erhöhung geworden sei.“

der *ascētas* eigenthümlich sein würde. Vielmehr muß sowohl Abhängigkeit als Werden damit vereinigt werden können. So kann der Gottesname für Christus nur die ihm übertragene, auf ihn gelegte Machtvollkommenheit, Würde bezeichnen, welche als solche weder Anfang noch Ende ausschließt.

Wenn wir den Beweis für diesen Satz aus den neutestamentlichen Lehrbegriffen führen wollen, so wird ihn Niemand von uns noch besonders für den Jacobusbrief, den Petrusbrief und die Synoptiker verlangen. Denn es kann Niemandem entgehen, wie streng das Verhältniß der Unterordnung Jesu, auch des Erhöhten, Gott gegenüber in diesen Schriften gewahrt wird. Es genügt eine Verweisung auf Stellen wie Matth. 28, 18. Act. 2, 36. 5, 31, wo die höchste Würde als Christo gegeben, verliehen ausdrücklich bezeichnet wird. Der, welcher als erstes Gebot betont hat: „Höre Israel, der Herr, unser Gott, ist ein einziger Gott“ (Marc. 12, 29), kann nicht gedacht haben, daß man seine Unterordnung unter diesen Gott bezweifeln könne. Hier gilt eben, daß der über Großem getreu war, über Alles gesetzt ist. — Aber nicht anders ist es in den übrigen Lehrbegriffen, und zwar gerade, wenn wir die Stellen in das Augen fassen, wo die göttliche Würde Jesu besonders betont ist.

Nach der Apocalypse ist der, welcher den Namen Gottes führt, doch zugleich der Erstgeborene aus den Todten, die *ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ Θεοῦ* (3, 14). Wie er jetzt dem Sieger die Palme verheißt, so hat er sie selbst von seinem Vater empfangen nach seinem Siege (3, 21); wie er jetzt Herrschaft giebt, so hat er sie von seinem Vater genommen (2, 27). So empfängt er ja auch seine dem Johannes verliehene Apocalypsis von Gott (1, 1). Er ist der Morgenstern (22, 16), d. h. das Licht, welches den Anbruch des Gottestages verkündigt. Ja er, als der Erhöhte, nennt Gott seinen Gott. Auf den Ueberwinder, so sagt er, schreibe ich den Namen *τοῦ Θεοῦ μου* (3, 12), — und die Zorneskelter, die er tritt, ist die Kelter des Zornes *τοῦ Θεοῦ τοῦ παντοκράτορος* (19, 15). Und gerade der neue, Niemand als ihm bekannte Name, — es ist der ihm beigelegte Siegername, wie auch er den Seinen, welche überwinden, einen neuen Namen geben will, den Niemand kennt als sie selbst¹⁾. Es ist hier

¹⁾ 2, 17, cf. 3, 12. 14, 1. 19, 12. cf. Jesaj. 62, 2. Baur erwähnt die talmudische Tradition, daß drei Dinge mit dem Gottesnamen bezeichnet werden können: der

also durchaus nur die Rede von einer dem Uebertwinder beigelegten Würde und Herrlichkeit, welche mit metaphysischer Gottheit gar Nichts zu thun hat.

Auch nach dem Briefe an die Hebräer ist es Gott, der den Sohn zum Erben aller Dinge setzt¹⁾. Der Sohn ist nach seinem Werke, seiner Liebeshingabe herrlicher geworden als die Engel (1, 4). Erst da gelten ihm die Worte, welche der Vater im Alten Testamente dem erhöhten Messias zuruft²⁾. Und durch diese Worte wird nach des Briefes Anschauung der, welcher in ihnen eine neue Benennung erhält, zugleich zu etwas Neuem gemacht³⁾. So ist auch das Wort *ὁ Θεός, κύριε*, ein solches Wort, welches ihm die darin enthaltene Würde beilegt und zugleich mittheilt. — Weil er Recht geliebt und Unrecht gehaßt, darum hat ihn sein Gott — denn dieser Ausdruck bleibt ganz unbeirrt neben dem *ὁ Θεός* (1, 9) — mit Freudenöl gesalbt vor seinen Genossen. Und 3, 2 heißt Gott des Messias *ποιήσας*, — wobei es rein apologetische Willkür ist, ein *ἀρχιερέα* oder dergl. einschiebend, den Gedanken zu mildern. Gott ist als sein Schöpfer betrachtet, dem er treu war. Nicht er selbst hat sich die Würde genommen, sondern Gott hat sie ihm gegeben, der zu ihm im Alten Testamente in Ausdrücken redet, die ihn zum Priester und König berufen⁴⁾. Er ist Priester nach Melchizedek's Art geworden, ist über die Himmel erhöht, äußerlich und innerlich vollendet, — freilich gemäß der in ihm liegenden Tod überwindenden Lebenskraft⁵⁾. Die Freude stand als Siegespreis vor ihm; im Hinblick auf sie hat er den Schmerzenslauf vollendet⁶⁾. So ist auch hier das Werden, und zwar durch Gott werden, überall auf das Stärkste betont.

Gerechte, der Messias, Jerusalem. Er fügt hinzu: „Ohne daß aus dem Namen geschlossen werden darf, es werde ihm auch eine wahrhaft göttliche Natur zugeschrieben. Denn wenn dem Messias der Name nur auf dieselbe Weise zukommt, wie derselbe Name auch dem Gerechten und der Stadt Jerusalem gegeben wird, so erhellt hieraus deutlich, welche äußerliche Beziehung der Name ausdrückt.“ Besser aber als aus solchen Traditionen, deren Zusammenhang mit biblischen Stellen immer höchst problematisch ist, wird der Beweis aus dem Begriffe des „Gebens“ und „Werdens“ geführt.

¹⁾ 1, 2, 2, 7 ff. — ²⁾ 1, 5—14 (cf. 1, 4. *κεκληρονόμηκεν ὄνομα*). —

³⁾ 4, 12, 8, 8, 13, 5, 5, 10 etc. — ⁴⁾ 5, 5. — ⁵⁾ 2, 9, 3, 3, 5, 9, 10, 6, 20, 7, 15, 26, 28.

⁶⁾ 8, 1, 9, 4, 10, 12, 12, 2.

So erkennen wir auch bei Johannes deutlich diesen Gedanken, so sehr auch dort der geschichtliche Christus hinter den ewigen Sohn zurücktritt. Die Gottessohnschaft Christi ruht in der Sendung durch den Vater (Joh. 10, 36. 16, 5); die Macht über Alles, die er hat, ist ein Geschenk der Liebe des Vaters ¹⁾; seine Werke geschehen in des Vaters Namen ²⁾. Es ist eine Verklärung des Vaters in ihm, daß in seinem Namen Gebet erhört wird; also der letzte Zweck bleibt Gott ³⁾. — Gott ist der allein wahre Gott; er ist der, welchen Gott gesandt hat ⁴⁾. Und scheidend noch spricht er, im Begriffe, seine Herrlichkeit zu erlangen: Ich gehe zu meinem Gott und Eurem Gott, meinem Vater und Eurem Vater, — dem Vater, der größer ist als ich ⁵⁾. — Und nicht anders ist es augenscheinlich nach dem Lehrbegriffe des Paulus selbst. Christus ist als *υἱὸς Θεοῦ ἐν δυνάμει* erst aufgestellt, eingesetzt, seit der Todtenauferstehung (Röm. 1, 3). Damit er über Todte und Lebende herrsche, ist er gestorben und auferstanden ⁶⁾. Weil er statt des Weges selbstischer Freiheit den Weg hingebenden Leidensgehorsams bis zum Tode erwählt hat, darum hat ihn Gott erhöht, hat ihm als Gnadengeschenk gegeben (*ἐχαρίσατο*) den Namen über alle Namen ⁷⁾. Gott, das Haupt und der Gott Jesu Christi (1 Cor. 11, 3. Eph. 1, 17), ist es, der Christum auferweckt hat und ihm seinen Ehrenplatz über aller Creatur als Haupt- und Schlussstein alles Seins, in welchem das Getrennte eins wird, angewiesen hat (1 Theff. 1, 10. 4, 14 *ic.*). Derselbe Christus, von welchem Col. 1, 17 f. so Großes gesagt ist, heißt doch gerade dort *ἀρχή, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν*, der *ἐν πᾶσι πρωτεύων* werden sollte; — es ist also auch da der durch die Auferstehung erst zu seiner Herrschaft und Würde erhöhte Christus ⁸⁾. Nur so ist ja auch das großartige Zukunftstheologumenon 1 Cor. 15, 23—28 denkbar. Denn der ganze Gedanke dort beruht doch darauf, daß in den Christus unterworfenen *πάντα* natürlich Gott nicht eingeschlossen sei als der *ὑποτάξας*,

¹⁾ 3, 35. 5, 22. 6, 56. 13, 3.

²⁾ 5, 43. 10, 25. 12, 13. 28.

³⁾ 14, 13 cf. 17, 6.

⁴⁾ 17, 3, cf. 5, 30 ff. 7, 17 f. — ⁵⁾ 20, 17, cf. 14, 28. 2. 16, 4. 10. 16. 17. 32.

⁶⁾ Röm. 14, 9; es ist auch zu bemerken, wie die Wahrheit der Auferstehung Christi von der Auferstehung der Menschen überhaupt abhängig gemacht wird, 1 Cor. 15, 16 ff.

⁷⁾ Phil. 2, 9 ff. (zu dem *χαρίσασθαι* cf. Luc. 7, 42. 43).

⁸⁾ Ein besonders großer Nachdruck fällt auf die Gott allein angehörende *aseitas* und darauf, daß Christus, der Mittler, *ἄνθρωπος* war, im ersten Timotheusbriefe 2, 5. 6, 14 ff.

daß dieser als die höhere Macht auch dem Erhöhten gegenüberstehe, als der eigentliche Träger der Gottheit, welcher sie nur gegeben, geschenkt. Nur so läßt sich ja denken, daß, wenn der besondere Zweck gerade dieser Offenbarung, die Erlösung der Menschen, das Reich der Seligen in Christo, zu seinem Ziele gekommen ist, dann das Reich zurückfallen werde an Gott, den Vater (d. h. den dreieinigen Gott der Kirche).

So können wir nun mit Sicherheit die Tragweite und Bedeutung unserer Stelle ermessen. Der, so sagt Paulus, als Schluß- und Höhepunkt der Ehrenvorzüge Israels es betonend, der ist aus Israel seinem sarkischen Wesen nach geboren, der jetzt als der Erhöhte ἐπὶ πάντων Θεός ist, also vom Vater die Würde des Θεός, und zwar ohne Einschränkung der Geltung auf irgend eine Classe von Geschöpfen, erhalten hat, — der also der Gesamtheit der Creatur gegenüber nun als der von ihr anzubefende und zu verehrende Herr dasteht, den die Lobpreisung und das Loblied feiern, wie Gott. Das ist, wie wir sahen, weder im neutestamentlichen Lehrbegriffe im Ganzen, noch im Paulinischen speciell etwas Auffallendes oder gar Unrichtiges. Natürlich wird jede einzelne Stelle, vorzüglich wenn sie in gehobenem Tone gehalten ist, in ihrer Art etwas sie von allen anderen Unterscheidendes haben; aber die Tragweite des Sinnes und die Ausdrucksweise sind ganz normal. Wollte man den Satz freilich auf eine metaphysische Gottheit Christi beziehen, auf das, was er ewig a se ist, so würde der Ausdruck im Paulinischen Monothetismus nicht allein fremd, sondern geradezu unrichtig sein.

9.

Aber wir haben weiter zu fragen: was bedeutet denn das, den Namen Θεός tragen und ihn doch empfangen haben? Widersprechen sich nicht beide Begriffe an sich?

Wir brauchen dabei nicht besonders hervorzuheben, wie schon im Alten Testamente der Name nicht bloß gleichgültige Bezeichnung, sondern Ausdruck der Würde, des Werthes, der erlangten Geltung ist. Auch in der Stufenfolge der Gottesnamen ist eine immer vollkommnere Offenbarung des Wesens Gottes gegeben, indem ihm solche Bezeichnungen beigelegt werden, in welchen seine eigenthümliche Würde und Majestät sein offenbar gewordenes Wesen ausgesprochen ist; und wo Menschen in ein neues Verhältniß der Würde und des Ansehens bei Gott

treten, da ändert sich ihr Name, wie in Abraham, Israel, Kephass u. Das ist im Allgemeinen bekannt¹⁾. Nur darauf möchten wir noch hinweisen, wie allgemein auch im Neuen Testamente diese prägnante Bedeutung von *ὄνομα* ist. In dem Namen Gottes und Christi geschehen Zeichen, weichen die Teufel²⁾; in dem Namen Christi wird Gebet erhört, getauft, gesalbt, Sünde vergeben³⁾; der Name wird angerufen, gesegnet, gepriesen; er ist das Zeichen, für ihn wird gelitten⁴⁾; Namen des Segens, der Herrlichkeit, der Väterung werden auf die symbolischen Gestalten der Apocalypse gelegt⁵⁾. Der Name wird verklärt, geoffenbart⁶⁾; in dem Namen Gottes kommt der Messias, d. h. so, daß die Auctorität, in welcher er auftritt, die des höchsten Gottes ist⁷⁾. Der Name also, welcher Jemandem in seinem Amte und Berufe beigelegt, aufgelegt wird, bezeichnet die ihm innewohnende eigenthümliche Würdigkeit, sei es des Wesens oder der Stellung. Und seinen eigenen Namen einem Andern geben kann nur heißen, ihn zur Offenbarung des eigenen Wesens machen, ihn mit derselben Auctorität und Majestät, die man selbst hat, bekleiden.

Der Name ist im eigentlichen Sinne Ausdruck des wirklichen Wesens für die Außenwelt oder für die Selbstbetrachtung. So heißt es denn, daß den neuen Namen Christi und der verklärten Gläubigen Niemand kenne als sie selbst, d. h. den wahren Ausdruck für die innere Qualität ihres Wesens haben sie nur im Selbstbewußtsein. So ist es an sich ein ganz richtiger Gedanke, daß Gott für sich einen Namen hat, der nicht von Menschen genannt werden kann, da Gott unermesslich ist⁸⁾. Nur ist es eine abergläubische

1) Hävernich, alttestamentl. Theol., 2. Ausg. von Schulz, S. 43.

2) Z. B. Matth. 7, 22. 10, 22. Act. 4, 7. 10. Joh. 10, 25.

3) Z. B. Matth. 18, 20. 29. 24, 9. 28, 19. Joh. 14, 13. 20, 31. Act. 2, 38. 3, 15. 4, 12. 8, 16. 10, 34. 1 Cor. 1, 10. 5, 4. 6, 11.

4) Z. B. Matth. 12, 21. 18, 5. Marc. 9, 37. 39. 41. Luc. 9, 48 f. 10, 12. Joh. 1, 12. 3, 18. 15, 21. 1 Joh. 3, 23. 5, 13. 3 Joh. 7. Apoc. 3, 12. 22, 4.

5) 6, 8. 13, 1. 17. 14, 11. 17, 3. 5. cf. 14, 1. Matth. 10, 41 (Num. 6, 27).

6) Joh. 12, 28. 17, 6. 26. Act. 8, 12. Hebr. 1, 4. Jacob. 5, 10. Apoc. 2, 3. 13. 5, 9. 11, 8. 19, 11.

7) Ps. 118, 26. 20, 2. cf. Matth. 21, 9. Marc. 11, 9. 13, 6. Luc. 21, 8. 12. 15. 13, 35. Joh. 5, 43. 12, 13.

8) Out Philo (ed. Fre. 1691) de nom. mutat. 1046: οὕτω μέντοι τὸ ὄν ἀρρήτόν ἐστιν, ὥστ' οὐδὲ αἱ ἐπιχρητούμεναι δυνάμεις κύριον ὄνομα (den eigentlichen Namen) ἔχειν λέγουσι, — nur τὸ ἐν καταρχῇ αἰ ὄνομα. — Vgl. nachher ἡ γὰρ κύριος πρόσρησις ἀρχῆς καὶ βασιλείας ἐστίν. — leg. alleg. 47. D.: θεός ἐστι τοῦ ἀλόγου ὁ νοῦς. ԵՄԻ cf. gen. 32, 30. jud. 13, 18.

Anwendung dieses an sich richtigen Canon, daß die späteren Juden den Namen יהוה nicht auszusprechen wagten ¹⁾, da gerade dieser Name von Moses zur höheren Offenbarung Gottes gegeben gedacht wird. — Denn auf der andern Seite ist der Name Ausdruck für das, was Andere von einem vorhandenen Wesen erkennen. Der Name Gottes so Ausdruck für das, was von dem göttlichen Wesen den Menschen geoffenbart ist; so ist es mit den biblischen Gottesnamen; so offenbart Christus den Namen Gottes den Menschen. Wenn also dieser Name Gottes einem andern Wesen beigelegt würde, so könnte das nur heißen, daß in diesem Wesen für die Menschheit ²⁾ alles das geoffenbart ist, was sie von Gott erkennt, daß wer dasselbe sieht, Gott sieht, daß alle die Auctorität, Herrlichkeit, Majestät, welche für die Menschen in dem Begriffe Gottes liegt, in diesem Wesen in seiner Person und Stellung ihren Ausdruck findet.

Für die Möglichkeit der Beilegung des Prädicates Θεός an Menschen dürfen wir uns selbstverständlich nicht auf die Praxis heidnischer Könige berufen, das Θεός in ihren Titel aufzunehmen, obwohl natürlich solche Sprachgewohnheiten nicht ganz ohne Einfluß auf eine derartige Möglichkeit bleiben konnten. Wohl aber haben wir uns hier auf das Alte Testament zu stützen. Nicht bloß der מלאך יהוה redet als Offenbarer Gottes in der Auctorität Gottes und so, daß beide Subjecte abwechseln können ³⁾, sondern es heißt auch geradezu, daß Gott dem Engel, welcher statt seiner eigenen Gegenwart Israel durch die Wüste führen soll, seinen Namen beilegt, damit Israel nicht Mangel habe an der Auctorität und Majestät Gottes ⁴⁾. Da haben wir also das Beilegen des Namens Θεός an eine Creatur zum Zwecke der Ausübung der Herrschaftsrechte Gottes, — und der verkündete Messias ist ja nach dem gesammten Neuen Testamente höher als die Engel. Und auch von der Seite rein menschlicher Auctorität aus wird sich auf den Messias hin derselbe Schluß ziehen lassen für

¹⁾ Bekanntlich durch Mißverständnis von Lev. 24, 11. 16.

²⁾ Für die biblische Weltbetrachtung, die sich durchaus um die Erde als Centrum dreht, ist das soviel wie für die Welt überhaupt. Die Engel als Diener Gottes, die Irdischen, die Unterirdischen, d. h. die Todten, bilden die Gesamtheit vernünftiger Wesen.

³⁾ cf. Hävernicks a. a. O. 87, 1.

⁴⁾ Zu dem שמרי בקרבך Ex. 23, 21 τὸ ὄνομα μου ἐστὶν ἐπ' αὐτῷ, ist zu vergleichen Ex. 33, 3. 15, wo geradezu פָּנַי steht.

Beilegung des Namens *θεός* ohne Aufhebung des Begriffes der Creatur. Schon Ex. 21, 6 ist אֱלֹהִים, obwohl von den LXX als Gottesname gefaßt, viel eher Bezeichnung der Fürsten, als der mit der höchsten Auctorität bekleideten Richter; 22, 7 kann es ohne Abgötterei gar nicht anders als von Richtern verstanden werden. Und das Gebot 22, 27 ist so unbedingt schon wegen der Parallele mit וַיִּשָּׁא nur auf Menschen zu beziehen (*θεός*), daß auch Lev. 19, 32 dadurch die höchste Wahrscheinlichkeit für diese Auslegung entstehen würde, wenn nicht das „ich bin Gott“ die Sache zweifelhaft machte; ebenso glaube ich Num. 33, 4 so verstehen zu müssen; denn von einem Begraben wirklicher Götter könnte bei den Aegyptern doch nicht die Rede sein, und nur darauf kann nach dem Zusammenhange der Nachdruck liegen. Ebenso gewiß Jud. 5, 8. 1 Sam. 2, 25, wahrscheinlich Exod. 12, 12. Daß Ps. 58, 2 das אֱלֹהִים zu vocalisiren ist אֱלֹהִים für אֱלֹהִים (Exod. 15, 11. Num. 7, 17. 23, 29) wird jetzt ziemlich allgemein zugegeben, — und wenn auch Hupfeld dies, wie Ps. 82 das אֱלֹהִים nicht auf Menschen, sondern auf übermenschliche Wesen beziehen will, so ist doch, glaube ich, vorzüglich in der letzteren Stelle das Verhältniß so klar, da von Sterben die Rede ist, daß sein Einwurf kaum Beistimmung finden wird. Der Name אֱלֹהִים ist den Trägern des Amtes der höchsten Auctorität als solchen gegeben ¹⁾).

Noch deutlicher ist nun von verstorbenen Herrschern dieses Wort gebraucht. 1 Sam. 28, 13 heißt Samuel's aufsteigender Schatten אֱלֹהִים. Und Jes. 8, 19 wird man nie einen ordentlichen Sinn gewinnen, wenn man nicht, auf jene Stelle zurückgehend, אֱלֹהִים ebenfalls auf die Verstorbenen bezieht. Dann ist der ganze Vers Anrede der Versführer — und so zu übersetzen: Wenn sie zu Euch sprechen: „sucht die Wahrsagegeister und die Seher, die Zirkenden und die Stöhnenden! sollte nicht ein Volk seine Götter (Verstorbene) fragen, für die Lebenden die Todten?“, — zu Gesetz und Zeugniß, fürwahr so müssen reden 2c. ²⁾

Aber auch von dem Messias selbst läßt sich das Gleiche erweisen. Hier ist vorzüglich Jesaia 9, 5 f. von entscheidender Wichtigkeit. Es ist von einem מְלִיךָ, כֵּן die Rede, der nach dem Zusammenhange eben

¹⁾ cf. Joh. 10, 35, wozu Hofmann richtig bemerkt: Die Träger des Amtes in der Gemeinde Gottes sind *θεοί* gegenüber dem Volke Gottes.

²⁾ Auf die rabbinischen Analogien Baur's lege ich ebenso wenig Gewicht wie auf Act. 8, 10, wo es von Simon Magus heißt: οὗτός ἐστιν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἢ μεγάλη.

nur ein כֶּן-דָּרָךְ sein kann; es ist die Rede von Etwas, was der Eifer des Herrn Zebaoth thun wird. Also es ist ein Menschenkind gemeint, welches seine Kraft aus Gott erhält. Aber es werden ihm Namen beigelegt, wie sie im strengen Sinne nur Gott zukommen. Von den übrigen zu geschweigen, so ist אֱלֹהֵי זְבוּרִי unmittelbar nachher, 10, 21, als feierlicher und selbstverständlicher Gottesname gebraucht. Also auch hier wird der Name Θεός, ja in emphatischer Verstärkung, auf das Haupt des Messias gelegt, in seiner Eigenschaft als König, als von Gott getragener und verordneter Herr. — Aehnlich verhält es sich mit Ps. 45. Zwar wenn wir den hebräischen Text betrachten, so läßt sich über die Echtheit des אֱלֹהֵימֶיךָ B. 7 streiten, oder darüber, ob es sicher Anrede an den König sei. Und nur wenn man beides bejaht und den Psalm jehovistisch unredigirt, bliebe אֱלֹהֵימֶיךָ hier als Beweis, daß einem menschlichen Könige Israels, unbeschadet dessen, daß Jehova sein Gott heißt und Alles, was er hat, auf diesen zurückgeführt wird, das Prädicat אֱלֹהֵימֶיךָ, Θεός beigelegt wird.¹⁾ Aber völlig sicher ist doch, daß nach der damals wenigstens theilweise üblichen messianischen Auslegung und der Uebersetzung der LXX dem Messias in diesem Psalm als menschlichem, der von Gott, seinem Gott, Alles empfing, der Name Θεός beigelegt wird — und daß, auch wo man nicht messianisch deutet, schon der jetzige hebräische Text und mit noch größerer Sicherheit die Uebersetzung der LXX das Prädicat Θεός auf einen König Israels kraft seiner theocratischen Würde übertrug.

So können wir nun feststellen, daß, wenn nach unserer Stelle das Prädicat Θεός, nicht in metaphysischer Weise, sondern unbeschadet des Werdens und der Abhängigkeit, Christo beigelegt ist, der Gedanke dabei folgender ist. Als der messianische König, als bekleidet mit der vollen Auctorität Gottes der Creatur gegenüber, als *νῦν ἐν δυνάμει*, oder zur Rechten Gottes Sitzender, heißt Christus Θεός; der Name Gottes ist auf ihn gelegt als Bezeichnung der Würde, die ihm zu Theil ward, und er trägt diesen Namen, bis er das Reich und damit auch den Namen, der ihn als Herrscher desselben kennzeichnet, dem Vater zurückgiebt. Nur in ihm hat die Christenheit die Offenbarung Gottes zu suchen, nur in ihm alle Creatur den Richter und Herrscher zu verehren. Er heißt ἐνὶ πάντων Θεός, weil diese seine Stellung eine der Creatur gegenüber schlechterdings ausnahmslose ist und werden soll. Ihm gebührt die Doxologie, weil die Creatur, die ihren Gott

¹⁾ Mir selbst scheint dies bei jeder neuen Betrachtung des Psalms immer wahrscheinlicher.

preisen will, ihn nicht preisen kann, ohne dem Lob und Ehre zu weihen, den Gott ihr als Darstellung seines Wesens, Träger seiner Macht und Auctorität dargestellt hat; wer den Sohn nicht ehrt, ehrt auch den Vater nicht. Weil er, als der Getreue über Gottes Haus, gelitten hat in Liebe und darin Gottes Wesen, welches die Liebe ist, verklärt hat auf Erden, — so hat nun ihn Gott verklärt, hat ihm die Majestät gegeben, die Gott als solchem eigenthümlich ist.

10.

So ergiebt sich als nächstliegende, allen neutestamentlichen Schriftstellern gemeinsame christologische Anschauung, also als das, was eigentlich der neutestamentliche Glaube an Christus war, Folgendes:

Der Davidssohn, aus Israel geboren, heilig und unsträflich auf Erden, ist als das Lamm Gottes in erlösendem und versöhnendem Liebesgehorsam für die Menschheit gestorben. Dafür nun, und in Folge dessen, ist er kraft der Auferweckung und Erhöhung verklärt. Er thront zu Gottes Rechten als der „Sohn in Macht“, ist über Alles gesetzt, Herr der Herrlichkeit, Haupt der Kirche, Theilhaber an Gottes Allmacht und Hoheit, so daß er Gebet erhört, den Geist sendet und als ihm gebührend Lobpreisung und Doxologie mit dem Vater und wie der Vater erhält. Er hat als Bezeichnung dieser Stellung nun den Namen, in welchem alle Kniee sich beugen, alle Zungen sein Herrscherrecht anerkennen müssen, — den neuen Namen, dessen tiefstes Wesen nur er kennt, — den Namen *κύριος*, *θεός*, ja *ἐν παντί θεός*, — worin er das Prädicat der höchsten Herrschaft über alle Creatur und der in ihm liegenden Offenbarung Gottes an dieselbe erhalten hat. Das Alles, bis das Werk, zu dem er gesandt, vollendet, bis die besondere Seligkeit der ihm Gegebenen in die Vollendung der Menschheit übergeht, — bis er Reich und Namen dem Vater zurückgeben kann (1 Cor. 15, 28), weil die Menschheit Gottes Menschheit geworden ist, und die Menschen, wie er, Gott gleich ¹⁾).

Dieser einfache Glaube der Christen des Neuen Testaments

¹⁾ Wer das *αὐτό* 1 Joh. 3, 2, wie ich fast für richtig halte und möchte, auf Christus bezieht, hat unmittelbar, wer es auf Gott bezieht, mittelbar den Gedanken, daß die verklärten Menschen Christo wegensgleich sein werden.

²⁾ Nach Holtzmann.

³⁾ Die sich, wie Baur richtig hervorhebt, auch hier von dem Evangelium durch den Mangel alles Speculativen unterscheidet.

in Betreff Christi ist in denjenigen Schriften rein bewahrt, wo weder die spätere Weiterbildung noch eine gelehrte Auffassung der Theologie vorlag. Bei Marcus, genauer bei *A* und *A*²), in der Apocalypse ³⁾, in den Reden der Apostelgeschichte, bei Jacobus, Petrus, Judas, 2 Petr., — findet sich nur dieses seinen wesentlichen Zügen nach. Und alles Weitergehende kann deshalb nicht mehr als biblische Lehre betrachtet werden, vielmehr nur als Anschauung einzelner biblischer Schriftsteller, kann also auch nicht als gemeinsame, der Glaubenslehre zu Grunde liegende, evangelische Wahrheit angesehen werden. Es ist nicht mehr einfacher Glaube, sondern Reflexion, — Versuch, den Glauben näher zu begründen. Unsere eigene Aufgabe kann sich streng genommen nicht über dieses Gegebene hinauserstrecken. Wir geben deshalb nur, um der Ergänzung willen, eine kurze Uebersicht über die Weiterbildungen dieses biblischen Glaubens im Neuen Testamente.

Dieser Christusglaube mußte mit Nothwendigkeit in zweiter Linie die Reflexion herbeiführen. Es mußte sich die Frage aufdrängen, wie innerhalb der Menschheit aus Adam ein Leben zu erklären sei, welches in seiner geschichtlichen Entfaltung so völlig von der sündigen Entwicklung dieser Menschheit abwich, in seiner von Gott verliehenen Erhöhung so völlig einzigartig in der Creatur dastand. Auf diese Frage giebt es zwei Antworten, welche sich nirgends vereinigt finden, ja, wie man endlich einsehen sollte, sich auch nicht vereinigt finden können, da die eine die andere überflüssig macht und so ausschließt.

Die eine Antwort geben jene schönen Erzählungen, die, in den ersten Entwicklungsstadien der Evangelienbildung noch unbekannt, auch dem Paulus offenbar noch fremd, dem jetzigen Matthäusevangelium und dem Evangelium des Lucas vorangestellt sind. Hier wird aus dem Ausschlusse männlicher Zeugung, aus dem mystischen Vorgange unmittelbarer Geisteszeugung das Wesen dieser Persönlichkeit begründet, welche *κατὰ πνεῦμα*, nicht *κατὰ σάρκα* war. Bekanntlich halten noch jetzt die Mehrzahl der Theologen diese Erzählungen für geschichtliche Referate. Wir halten sie — ohne hier auf den Beweis auch nur hindeuten zu können — für Erzählungen, in denen jene Frage gemäß dem Glauben, daß Jesus aus dem heiligen Geiste geboren ist, gemäß dem Namen *υἱὸς Θεοῦ* und gemäß der jüdisch-ebionitischen Auffassung von der Ehe eine Antwort gefunden hat durch

1) Die apocryphischen Evangelien zeigen, wie stark auf diese Zeit und auf die nach der Auferstehung die Sage sich concentrirte.

die unwillkürliche Dichtung innerhalb der frommen Kreise des ersten palästinensischen Christenthums, wie sich eine solche an die unbekannten Geburts- und Kindheitsverhältnisse großer geschichtlicher Erscheinungen stets zu schließen pflegt¹⁾.

Die andere Antwort ist speculativ, tiefsinnig und großartig, mit Recht stets aufs Neue die Grundlage der christologischen Speculation in der Kirche. Sie findet sich im Hebräerbrieft, bei Johannes und bei Paulus; wir geben ohne Rücksicht auf die einzelnen Besonderheiten hier nur die gemeinsamen Grundzüge.

Daß ein solches verklärtes Leben sich entwickelte, das ruht auf der δύναμις ζωῆς ἀκαταλύτου, auf dem Christo innewohnenden πνεῦμα ἁγιοσύνης¹⁾. Daß der Weg Christi in den Himmel ging, zur Herrlichkeit Gottes, das ruht darauf, daß sein Weg vom Himmel kam, aus der Herrlichkeit Gottes, in welcher er vor Grundlegung der Welt war²⁾. Das ruht darin, daß das Ich, welches hier menschliche Realität gewann und sich durch Leiden und Sterben hindurch entwickelte, dasselbe Ich ist, welches von Ewigkeit vor Gott stand als Gegenstand seines Wollens und Erkennens, als Ausdruck seines eigenen Wesens, welches Gestalt gewinnen sollte auch außer Gott. So war durch dieses Ich die Welt geschaffen, so war sie auf es hin geschaffen; so ruht in ihm allein der bleibende Werth der Welt, — denn nur als werdender Ausdruck des sich offenbarenden Wesens Gottes hat sie Werth; so ist es die Versöhnung der Welt; denn um ihres Zusammenhanges willen mit ihm kann das vergeben werden, was sie noch von ihrem Ziele trennt. Kurz, die Antwort ist, daß das, was Johannes nach hellenistischem Sprachgebrauche λόγος, Paulus einmal Adam Kadmon (der Mensch vom Himmel) nennt, wofür sonst ungetrennt die Ausdrücke νῑός, μονογενής, Χριστός gebraucht werden, — hier menschliche Realität gewonnen habe, daß also innerhalb der irdischen Creatur hier zum Ausdruck gekommen sei, was als Inhalt des Wesens Gottes selbst von Ewigkeit vor Gottes Wollen und Wissen stand, als ein solches, welches Realität gewinnen sollte. Damit ist der irdischen Creatur die Kraft göttlichen Seins gegeben (Erlösung)

¹⁾ Röm. 1, 4. Hebr. 7, 15 (2 Cor. 3, 17. 18?). cf. auch Joh. 17, 14. 16, wo Christus sein οὐκ ἐκ τοῦ κόσμου εἶναι auf die Parallele mit den seinen Geist tragenden, also auf das Wesen des πνεῦμα, zurückführt.

²⁾ J. B. Joh. 1, 1 ff. 3, 18. 12, 41. 13, 3. 17, 5. 1 Cor. 10, 4. Phil. 2, 6. Col. 1, 16. 17. Hebr. 6, 2b. 3a. 1. Joh. 4, 9. 14. ...

und der Zusammenhang mit ihrem Ziele trotz der empirisch sie davon trennenden Sünde (Versöhnung).

Doch es ist unsere Aufgabe hier nicht, auf diese Seite mit ihren großen Problemen und Schätzen für die Speculation einzugehen; wir erwähnen sie nur, um dem Vorwurfe der einseitigen Betonung jener andern Seite zu entgehen. Nur das möchten wir hier noch hervorheben. Diese Seite ist nicht mehr Ausdruck des bloßen Glaubens an Jesum als den Christ, als Gottes Sohn, sondern eine Speculation über diesen Glauben, — und es ist von großem Nachtheile für die religiösen Begriffe der Laien, Beides stets zu verwirren. Und es ist von großem wissenschaftlichen Schaden, wenn man, wie z. B. in unserer Stelle, Aussagen über die Würde des verkörperten Christus und Aussagen über den ewigen Ursprung seiner Persönlichkeit durcheinanderwirft.

Nun ist freilich zweifellos in mehreren biblischen Stellen die Identität des Subjects in dem geschichtlichen Jesus und in dem ewigen Gotteswort rednerisch so stark betont ¹⁾, daß man nach ihnen auch wohl eine Göttlichkeit Jesu aus der sichern Erscheinung folgern könnte, daß der λόγος Θεός genannt wird (Joh. 1, 1) und natürlich auch ἐπὶ πάντων Θεός genannt werden könnte, nur nicht ὁ ἐπὶ πάντων Θεός. Aber solche Stellen sind immer durch ihren rhetorischen Character und vorzüglich durch den natürlichen Doppelsinn der Ausdrücke υἱὸς τοῦ Θεοῦ, ἄνθρωπος ἀπ' οὐρανοῦ, χριστός ungeeignet, ohne Weiteres dogmatisch gebraucht zu werden. Es liegt eben zwischen dem λόγος und Ἰησοῦς das σῶμα ἐγένετο, das Ablegen der μορφή Θεοῦ und Annehmen der μορφή δούλου. Also, wo von dem geschichtlichen Christus geredet werden soll, kann es wohl heißen, daß Gott in ihm war (Col. 1, 18. 2, 9), daß er Gottes Wesen verkörperte und offenbarte (Joh. 17, 6. 26), daß er eins mit Gott war in Liebe und Heiligkeit (Joh. 10, 30. 17, 10. 21), daß, wer ihn sieht, den Vater sieht, soweit er überhaupt menschliche Gestalt gewinnen kann (Joh. 14, 5. 9. 10. 1 Joh. 2, 23). Aber man könnte nicht sagen: Jesus ist Gott, geschweige ἐπὶ πάντων Θεός. Wo das von dem geschichtlichen Jesus gesagt ist, da gilt es von dem als Christus verkörperten, der, nun zu Gott erhöht, diesen Namen, diese Würde, von Gott erhalten hat.

¹⁾ J. B. Hebr. 1, 1 ff. Phil. 2, 6 ff. Joh. 1, 1 ff. cf. 1 Cor. 10, 4. Hebr. 11, 26. Joh. 8, 58. 2c.

Anzeige neuer Schriften.

Biblische Theologie.

Der Ursprung unserer Evangelien, nach den Urkunden, laut den neueren Entdeckungen und Verhandlungen. Von Dr. Gustav Volkmar, ord. Professor der Theologie an der Universität Zürich. Zürich, J. Herzog. 1866. 165 S.

Die vorliegende Schrift ist bisher in den Jahrbüchern nicht angezeigt worden. Nur die Pflicht, dieses Versäumniß nachzuholen, bestimmt den Unterzeichneten, die Anzeige zu unternehmen. Denn die Schrift ist ausdrücklich als Streitschrift gegen Tischendorf und mich bezeichnet, und was ich im Einzelnen zur Abwehr zu sagen hätte, läßt sich selbstredend in einer kurzen Anzeige nicht geben. Wenn ich hier nur die Aufgabe habe, unsere Leser auf dieselbe, soweit es noch nöthig sein sollte, aufmerksam zu machen, so muß ich zunächst eine Anerkennung aussprechen. Bei mancher Willkür und Ungenauigkeit in einzelnen Dingen und dem oft lästigen Ton der gereizten Polemik, besonders gegen Tischendorf, hat dieselbe doch für Jedermann den großen Werth, daß sie ihre Ansicht über die Ursprungszeit der Evangelien in verhältnißmäßiger Kürze mit allen Mitteln der Wissenschaft und in aller Schärfe und Klarheit vertritt. Sie ist das Zeugniß wirklicher Forschung, und gerade weil sie ihre einseitige Auffassung ebenso mit dem Bewußtsein dieser Arbeit wie mit einem gewissen leidenschaftlichen Eifer vertritt, vortrefflich geeignet, auch denjenigen, welcher mehr aus zweiter Hand sich ein Urtheil bildet, über den Stand und das Recht dieser Ansicht zu unterrichten. Der Hauptgegenstand ist auch hier wie jetzt bei allen ähnlichen Arbeiten das Alter des vierten Evangeliums, und der Verfasser hält daran fest, daß dasselbe nachjustinisch und eine Correction der Gnosis sei. Auch er wie so manche Andere hat übrigens diese Frage nicht immer rein gehalten von der anderen über Anerkennung des Evangeliums und Kanonisirung der vier Evangelien. Aber auch abgesehen davon ist es ihm wohl so wenig als den Vorgängern gelungen, geschichtlich begreiflich zu machen, wie das plötzliche Durchdringen des so spät Entstandenen in der Zeit der zweifellosen Zeugnisse möglich war, und das Abschwächen dieser Zeugnisse von Tatian an, wie er es versucht, zeigt eben nur den schwachen Punkt seiner Beweisführung. Ganz besonders auffallend wird dies bei den Clementinen, welche gerade durch ihren Gebrauch

eben eine ganz andere Sachlage voraussetzen. Aber auch weiter zurück sind noch einige feste Punkte, welche aller Dialektik und Rhetorik nicht weichen wollen; ich hebe unter denselben ganz besonders den Märtyrer Justin und das Verhältniß Polykarp's zu dem ersten Johanneischen Briefe hervor, wo das künstliche und gewaltsame Verfahren des Verfassers doch mehr die Verlegenheit als die Sicherheit seiner Sache zeigt. Aber auch Marcion und Papias werden nur durch die oft gehörte, hier nur mit großer Schärfe erneute, aber immer gleich voraussetzungsvolle Beweisführung zu Zeugen für dieselbe gestempelt, und der Unbefangene wird sich nicht verbergen können, daß diese Ansicht mindestens mit ebensovielen Schwierigkeiten zu kämpfen hat wie die ältere kirchliche, die sich die Geschichte des Evangeliums nur nach Maßgabe des apostolischen Ursprunges zu denken weiß. Es war gewiß das Richtigste, mit Ewald zu erkennen, daß dasselbe bei seinem immer noch frühen Ursprung eben eine andere Geschichte gehabt hat, und die Verfolgung dieses Weges allein kann auch zu einer richtigen Ansicht über den Gebrauch der Evangelien in der Kirche überhaupt führen. Möchte der Verfasser, der das große Verdienst unbefangener wissenschaftlicher Arbeit einst an der Frage über Marcion und Lukas sich so glänzend zu erwerben gewußt hat, auch auf diesem Wege fördern helfen; es soll dieser Wunsch kein Absprechen, sondern eine Anerkennung der Aufrichtigkeit und der Kraft sein, die wir auch in dieser Arbeit trotz aller Nichtübereinstimmung nicht verkennen.

Übungen.

E. Weizsäcker.

Das Markusevangelium nach seinem Quellenwerthe für die evangelische Geschichte. Von Lic. August Klostermann, Privatdocenten der Theologie an der Universität Göttingen. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht. 1867. 383 S.

Das lebhafteste Interesse, welches die Gegenwart wieder der Untersuchung der Evangelien zuwendet, treibt eine große Zahl von Arbeiten hervor, von welchen doch verhältnißmäßig nur wenige die Sache fördern, viele aber nur den Werth von Einfällen haben, welche ohne innere Reife irgend eine neue oder neuerscheinende Wendung bekannter Ansichten und vorzugsweise gern irgend eine geistliche Vertheidigung des herkömmlich Angenommenen zu Markte tragen. Je weniger solche Arbeiten wirklichen Gehalt haben, desto anspruchsvoller und absprechender pflegen sie aufzutreten. Die oben verzeichnete Arbeit über das Markusevangelium gehört nun, sowohl was die Haltung des Auftretens als die Art der Untersuchung betrifft, zu einer viel besseren Classe. Sie verläugnet nirgends den Ernst und die Würde der wissenschaftlichen Aufgabe und macht sich mit dem Gegenstande aufrichtig zu thun. Demungeachtet hat derselbe schwerlich eine wirkliche Förderung seiner Erkenntniß durch sie erfahren, und zwar weil die Methode, wie das freilich jetzt nur zu häufig, viel mehr die scholastische als die historische ist. Der Verfasser zieht es vor, die von ihm behandelte Frage zum Abschlusse zu bringen durch Analyse der einzelnen synoptischen Schrift, um erst durch Erkenntniß ihres Planes zum Urtheile über ihre etwaigen Quellen zu gelangen. Dieses Verfahren ist zwar schon oft eingeschlagen worden, aber es sollte auch billig immer mehr verlassen werden, denn der Thatsache der Synopse gegenüber erfüllt es die wissenschaftlichen Anforderungen nicht. So wie der Be-

stand unserer Evangelien vorliegt, müssen wir von der Synopse ausgehen und das andere Verfahren kann nur die Stelle einer Probe einnehmen. Man kann sogar geradezu sagen, daß es bei diesem Bestande unmöglich ist, jene Analyse rein für sich vorzunehmen und zu Ende zu bringen; denn wer von uns ist im Stande die anderen Synoptiker zu vergessen, während er den einen von ihnen untersucht? Es wird daher dieses Unternehmen immer nur die Folge haben, daß man in der Untersuchung mehr verborgen als offen von den Resultaten der Vergleichung abhängig ist. Was aber nun das Verfahren selbst betrifft, so dürfen wir es ein scholastisches nennen mit Rücksicht auf die dialektische Art der Analyse, welche den Schriftsteller zu einer Art logischer Gliederpuppe macht und überall auf das genaueste weiß, was er nach rechts und links nicht sagen wollte, und wie er eben gerade diesen Gedanken verfolgt, und überall dabei voraus und zurücksteht, und die Fäden verknüpft zu einer künstlichen Stüderei. Sehr oft und vielleicht größtentheils sind allerdings in dieser Weise nur anerkannte Merkmale des Ganges der Schrift etwas mehr als von anderen zu geschehen pflegt, gepreßt. Aber im Ganzen ergibt sich doch ein schriftstellerisches Bild, welches weit abliegt von demjenigen Grade von Naivetät, den alle unsere evangelische Erzählung einhält, ja überhaupt von jeder Art der Erzählung wirklicher Dinge. Wenn die biblische Exegese in dieser Kunst des Ausdeutens so fortfährt und sich so wenig der scholastischen Künstelei ent schlagen lernt, so wird sie bei allem Fleiße und Scharfsinn — und beides sind Eigenschaften, welche wir dieser Arbeit nachsagen können — doch den Rang einer historischen Wissenschaft nicht behaupten.

Was nun aber den kritischen Gewinn aus dieser Analyse des Evangeliums betrifft, so beabsichtigt der Verfasser den Ursprung desselben von Markus festzuhalten, darauf die Ueberlieferung bei Papias anzuwenden und doch zugleich auch die Abhängigkeit von Matthäus nicht aufzugeben. Nun ist vor allem klar, daß sich eben das Letztere nicht gut mit der Angabe bei Papias vereinigen läßt, denn nach dieser hat Markus die Vorträge des Petrus, wie er sie gehört, aufgezeichnet und sein ganzer Vorzug besteht darin, daß er dieß mit musterhafter Treue gethan, daß er also sicher auch nicht sich willkürliche Combinationen mit anderen Quellen erlaubte. Der Verfasser freilich weiß sich hier zu helfen. Er dreht die Worte des bekannten Zeugnisses so lange, bis sie nicht mehr sagen, „daß Markus jegliche andere Hilfe außer den Vorträgen des Petrus verschmäht hat, sondern nur dieses, daß seine Schrift im Einzelnen genau die Art und Weise repräsentire, wie Petrus die Einzelheiten der evangelischen Geschichte zu erzählen pflegte etc.“ Kurz, das Markus-Evangelium besteht aus den Petrus-Vorträgen und besteht auch nicht daraus, wie man will. Und somit ist Papias oder der Presbyter Johannes kein Hinderniß mehr, daß doch Markus in Rom nicht nur nach Petrus aufgeschrieben, sondern zugleich auch aus Matthäus abgeschrieben habe.

Das Letztere nun will der Verfasser aus der Darstellung selbst gewonnen haben. Denn in dieser zeigen sich allerdings Spuren, daß Markus in Jerusalem sich recht gut erkundigt hatte und Manches von dorthier authentisch wußte und noch mehr, daß er Manches ganz vom Standpunkte des Petrus erzählt, aber auch auf der andern Seite, daß er öfters einen schon vorgefundenen Erzählungstypus aufgenommen und nur etwas modificirt. Und dieser Typus weist dann ebenso bestimmt auf Matthäus zurück. Seht man die Belege dieser Abhängigkeit durch, so finden sich manche ganz gute Bemerkungen zur vergleichenden Synopse, aber

auch viel Gezwungenes und Willkürliches. Das Resultat selbst aber ist deswegen ein ganz ungenügendes, weil sich eine gründliche Untersuchung anschließen mußte, welche das Matthäusevangelium, seine Originalität und Einheit, nun ebenso zum Gegenstand hätte, wie dieß bis dahin mit dem Markusevangelium geschah. Hiesfür aber werden dem begränzten Plane des Buches gemäß bloß schwache Andeutungen gegeben. Wie nun, wenn diese Untersuchung ergibt, daß es sich mit dem Matthäusevangelium ganz ähnlich verhält, wie der Verfasser am Markusevangelium gezeigt haben will, das heißt, daß auch Matthäus Ursprüngliches und Abgeleitetes nebeneinander hat, daß auch er dem Markus gegenüber sich bald als Original, bald als Copie zu verhalten scheint? Man sage nicht, dieß sei dann wieder eine Sache für sich, welche der Unabhängigkeit der gegenwärtigen Untersuchung keinen Eintrag thue. Vielmehr ergibt sich daraus eben, daß das ganze Unternehmen der letzteren ein ungenügendes ist. Denn es ergibt sich daraus sonnenklar, was überhaupt heutzutage Niemand mehr verkennen sollte, daß wir es bei unseren Synoptikern durchweg schon mit abgeleiteten Darstellungen zu thun haben. Der Verfasser freilich weiß sich diesen Wechsel von Originalität und Abhängigkeit bei Markus, sowie er ihn anerkennt, anders zurecht zu legen. Markus hat ja eben zwei gute Quellen, die er kombiniren konnte. Auch wenn er die Darstellung des Matthäus zu Grunde legte, so mußte ihm immer wieder zur Hand sein, wie Petrus dieselbe Geschichte erzählt hatte, und er brachte dann irgend einen individuellen und autoptischen Zug aus dessen Darstellung an oder ließ er auch bloß an einzelnen Wendungen, die er anbrachte, den besondern Gesichtspunkt merken, unter welchem Petrus die Sache auffaßte und welchem gemäß er selbst sein Evangelium veranstaltete. Stellt man sich die Arbeit des Markus nach dieser lustigen Hypothese ernsthaft vor, so mußte man annehmen, derselbe habe zuerst die Petrusvorträge sorgfältig geschrieben, dann aber doch vorgezogen, den Matthäus abzuschreiben und nur nach jenen für seine Zwecke zu modificiren. Denn nur wenn er die ersteren schriftlich vor sich hatte, konnte er alle diese feinen Combinationen vollziehen. Wer wird aber dieses Verfahren einem Petruschüler wirklich zuschreiben wollen? Endlich: es sollen dadurch eine Menge zweifelhafter Züge in Markus authentisch gemacht werden. Da aber die Abweichungen bei Matthäus auch authentisch sind, so wird die Sache nur schlimmer für die Feststellung des Thatbestandes.

Wir können uns damit zufrieden geben, daß der Verfasser das kritische Ergebnis über Markus anerkennen mußte, wonach Ursprüngliches und Abgeleitetes in demselben nebeneinander sind. Aber der Versuch, beides auf eine authentische apostolische Quelle zurückzuführen, gehört in die Classe der gezwungenen apologetischen Hypothesen vergänglichster Natur, und bemüht sich vergeblich das Resultat über den literarischen Charakter unserer Synoptiker zu verhüllen.

C. Weizsäcker.

Die Zeugnisse für das Evangelium Johannes, neu untersucht durch Christoph Johannes Rickenbach, Th. Dr. Prof. sammt einem Anhang über die mosaische Stiftshütte. Basel, Bahnmeier (C. Detloff). 1866. 196 S.

Die Anzeige dieser Schrift kommt zwar etwas verspätet, es mag aber immer noch nicht zu spät sein auf das Verdienst derselben hinzuweisen. Dieß

besteht nicht nur darin, daß der Verfasser den übertriebenen und einseitigen Behauptungen Volkmar's gegenüber den wirklichen Stand der Sache in der vielbewegten Frage im Ganzen recht unbefangenen geltend macht, sondern daß er überhaupt durch eine in aller Kürze ziemlich vollständige Uebersicht über die Meinungen und die Beifügung eigener billiger Prüfung des Sachverhaltes den mit den Dingen weniger vertrauten Leser gut zu orientiren weiß. Er schickt eine kurze Charakteristik des Evangeliums Johannes voraus, die es wohl mit der Harmonie der Evangelien etwas leicht nimmt, aber doch das Wesentlichste klar zusammenstellt und geht dann zu seinem Hauptgegenstande, der Prüfung der äußeren Zeugnisse über. Hierbei geht er nicht der Zeitfolge nach, sondern er gruppiert die Zeugen nach dem Momente, welches sie für die Untersuchung haben, und beginnt daher mit den Gegnern der Aechtheit, die er mit Recht als die einzigen im Alterthum bezeichnet, den sogenannten Alogern, und andererseits mit den frühesten unbestreitbaren Zeugen für Johannes, den Kirchenvätern der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts. Dann kommen die Quartodecimaner, die späteren Häretiker, hierauf die apostolischen Väter, die früheren Gnostiker und zuletzt als der Mittelpunkt noch der Märtyrer Justin. Zu bedauern ist, daß in das meist unbefangene Raisonnement doch zuweilen theils eine gewisse Unsicherheit eintritt, theils auch die Festhaltung von Positionen, welche man, um der Sache nicht mehr zu schaden, endlich aufgeben sollte. So ist in ersterer Rücksicht anzuerkennen, daß die Identität der Gegner bei Irenäus, welche die Prophetie in der Kirche nicht anerkennen, mit den Alogern behauptet wird, aber wenn man das thut, so muß man auch eine bestimmte Ansicht darüber haben, was Irenäus an der fraglichen Stelle wirklich geschrieben hat. In der zweiten Rücksicht ist zu erwähnen, daß zwar die Streitfrage über den Quartodecimanismus ganz gut erörtert, aber leider dabei noch der unglückliche Versuch festgehalten ist, die Aussagen des vierten Evangeliums über den Todestag Jesu mit den synoptischen zu harmonisieren. So ist bei Justin die Hauptsache, nämlich der Beweis, daß derselbe das vierte Evangelium gekannt haben muß, recht gut durchgeführt. Aber wenn man dies beweisen kann, so darf man doch auch der Thatsache die Augen nicht verschließen, daß Justin zu demselben eine andere Stellung eingenommen hat, als zu den Synoptikern, und eine Arbeit, welche diese Zeugnisse eigens zum Gegenstande hat, dürfte sich auch der Aufgabe nicht entziehen, diesen Sachverhalt irgendwie zu erklären. Ein unglücklicher Versuch ist es auch, die beiden Johannes des Papias zu identificiren. Demungeachtet aber, und obwohl im Ganzen wenig Neues über die Frage zu Tage gefördert ist, erscheint die Schrift doch als ein verdienstlicher Beitrag zur Richtigmachung des Urtheils über sie.

C. Weizsäcker.

Das Evangelium nach Johannes. Kritisch-historische Untersuchung von J. H. Scholten. Aus dem Holländischen übersezt von H. Vang. Berlin, Reimer. 1867. XVIII. und 449 S.

Bei der lebhaften Besprechung, welche dieses 1864 in Leyden geschriebene Werk sogleich gefunden hat, darf die Richtung desselben als bekannt vorausgesetzt werden. Nachdem dasselbe nun auch in deutschen Uebersetzungen vorliegt, dürfen wir einige Worte orientirender Anzeige nicht zurückhalten. Scholten

hat durch seine Arbeit ziemlich genau die Ansicht Baur's über das johanneische Evangelium auf den holländischen Boden versetzt. Den eigenthümlichen Werth seiner Darstellung findet der Uebersetzer darin, daß sein Werk in ähnlicher Weise wie das Werk Zeller's über die Apostelgeschichte eine Zusammenfassung und einen Abschluß aller bisher auf diesen Gegenstand gerichteten Untersuchungen gebe. Dieß ist wohl nicht ganz richtig. Zeller's Werk über die Apostelgeschichte ist eine vielmehr unabhängige und selbstständige wissenschaftliche Arbeit, welche ohne Rhetorik und ohne weitere Beziehungen zur Gegenwart und zur übrigen Theologie ihre literarische und historische Kritik vollzieht. Das Werk Scholtens unterscheidet sich hievon in zwiefacher Rücksicht. In rein wissenschaftlicher Hinsicht steht es entschieden zurück. Der Verfasser kann zwar gewiß auch von sich mit Recht sagen, daß das, was er gebe, seine eigene Arbeit sei. Hat er die Anleitung zu seiner ganzen Auffassung von Baur erhalten, so hat er doch nun offenbar nach derselben den Gegenstand selbst bearbeitet und das Resultat auf allen Punkten selbst reproducirt. Aber er ist doch so sehr von dem Vorbilde, welches er sich genommen hat, beherrscht, daß ihm zunächst alles daran liegt, dem Typus auf allen Punkten und so erschöpfend als möglich nachzukommen, und selbst wer mit ihm darin ganz übereinstimmt, wird sich nicht bergen können, daß manche schwierige Dinge leicht genommen werden, daß man über dieß und das eine eingehende Prüfung des Thatbestandes vermissen muß. Was dem Werke an wissenschaftlicher Eigenthümlichkeit abgehen mag, hat dasselbe andererseits um so mehr an, wenn wir so sagen dürfen, religiöser Eigenthümlichkeit. Dem Verfasser ist es, das sieht man in jeder Zeile, nicht sowohl bloß um ein Problem historischer Kritik zu thun, als um eine Frage des christlichen Glaubens, um ein Ergebniß für seine ganze theologische Denkweise. Dieß eben gibt nun dem Haupttheile der Arbeit, nämlich der Untersuchung über den historischen Charakter des vierten Evangeliums das bestimmte Gepräge. Scholten geht darin ganz mit Baur, daß ihm der Inhalt des Evangeliums lediglich der Reflex einer theologischen Idee ist und dasselbe seinen Ursprung nur der Absicht verdankt, dieser Idee von Christus als dem Logos eine Verkörperung zu geben und damit Eingang zu verschaffen. Aber während bei Baur die Konstruktion aller Theile des Evangeliums aus der Idee heraus zu einer gewissen breiten Monotonie führt, ist die Wiederholung des gleichen Verfahrens bei Scholten frischer und lebendiger, und zwar deswegen, weil noch ein anderes Element hinzutritt. Dies ist nichts anderes als die rationalistische Betrachtung des Gegenstandes selbst. Er bekämpft den historischen Charakter der Wunder des Evangeliums wie der Reden Jesu in demselben, weil er das Wunder überhaupt bestreitet, weil er einen anderen menschlicheren Christus glaubt. Er vergleicht das vierte Evangelium mit der synoptischen zu Gunsten der letzteren, weil ihm der Inhalt derselben natürlicher, seinem eigenen Christusbilde verwandter erscheint. So treten mitten in die kritische Untersuchung hinein Abhandlungen gegen die apologetische Zurechtlegung der Sache, gegen die modern-supranaturalistische Rechtfertigung der Wunder, Versuche sich den wirklichen Hergang der Dinge, der in den Evangelien mythisch verhüllt sei, klar zu machen, wie besonders die Entstehung des Glaubens der Jünger an die Auferstehung Christi. Dieß alles trägt dazu bei, der Schrift eine größere Abwechslung, eine rednerische Lebendigkeit zu verleihen. Es trägt auch dazu bei, daß der Verfasser wie unwillkürlich in einzelnen Dingen auch der Darstellung

des vierten Evangeliums gerechter wird, zum Beispiel in der Frage, ob Jesus schon früher und länger in Jerusalem gewesen, als es nach den Synoptikern scheint. Doch haben solche Zugeständnisse keinen Einfluß weiter auf die Beurtheilung des Ganzen. Und das Verfahren selbst entfernt sich doch in dem Maße, in welchem es voll lebendigen Interesse's ist, auch wieder von der Strenge der kritischen Arbeit, wie wir sie in Deutschland zu fordern gewöhnt sind.

Der Verfasser kommt zu dem Resultate, daß das vierte Evangelium weder aus Autopsie geschöpft sein könne, weil es Dinge enthalte, die nie geschehen sein können, noch auch aus einer Volksüberlieferung, weil diese im Verlaufe eine ganz andere Gestalt anzunehmen pflege. Das Hauptmerkmal derselben ist ihm nämlich die undeutliche Vorstellung von den Ereignissen, wodurch diese entweder vergrößert oder verkleinert, insbesondere aber Bildersprache in Geschichte und Natürliches in Uebernatürliches verwandelt werde. Ganz im Gegentheil hievon zeichnen sich die Berichte des Evangeliums durch ein großes Streben nach Anschaulichkeit und eine Menge kleiner Details aus, welche in der Ueberlieferung verloren gehen und entweder den Augenzeugen oder einen erdichtenden Verfasser verrathen. (361) Diese Bemerkungen sind vor allem, was die Natur der Ueberlieferung angeht, nicht richtig. Denn wenn diese auch eine Menge von Merkmalen der wirklichen Begebenheiten verliert, so ist sie dagegen auch wieder produktiv und ersetzt dieselben reichlich durch Züge, welche sie von sich aus hinzuthut. Aber wäre auch jenes Urtheil über die Ueberlieferung richtig, so ist doch das Dilemma falsch, daß die Fülle von anschaulichen Details, wie sie das Evangelium zeigt, entweder den Augenzeugen oder einen erdichtenden Verfasser verrathe. Man kann hierüber überhaupt nicht so im Allgemeinen urtheilen, sondern es kommt alles auf die besondere Art dieser Details und ihr Verhältniß zur ganzen Erzählung an. Nun verhält es sich damit beim vierten Evangelium bekanntlich so, daß die ganz konkreten Züge und bestimmten Angaben abwechseln mit sehr allgemein gehaltenen Vorstellungen und großen Sprüngen in der Erzählung. Wie man einerseits sagen kann, daß dieß gegen die Erzählung eines Augenzeugen spricht, so gilt aber auch auf der anderen Seite, daß ein erdichtender Verfasser nicht so ungleich arbeiten, sondern seine Materie viel vollständiger durchführen würde. Es liegt also in dem Bestande selbst ein Problem, welches von jenem Dilemma nicht erschöpft wird. Die konkreten Angaben, welche überall dem idealen Flusse des Evangeliums einverleibt sind, und doch aus demselben wie fremdes Gesein hervorragen, weisen darauf hin, daß hier eine originale Erinnerungsquelle zu Grunde liegt und der freien Verwendung der gläubigen Anschauung der neuen Theologie gedient hat. Der Verfasser freilich will keinen anderen historischen Stoff für diese anerkennen, als den die Synoptiker und sonst etwa noch so vereinzelt Ueberlieferungen, wie die sogenannten *dieta agara* sind, dargeboten haben. Und so ist ihm denn auch nichts anderes übrig geblieben, als die bestimmten Angaben des Evangeliums, wo dieselben sich schlechterdings nicht allegorisch fassen lassen, einfach auf die plastische Darstellung des Evangelisten zurückzuführen, vgl. S. 281. 300. u. a. m. Dieß heißt den Knoten zerhauen, aber nicht ihn lösen, und so werden wir ohne weiteres sagen dürfen, daß der Verfasser die schwierige Aufgabe der Kritik, welche das Evangelium darbietet, eben ihrer Lösung nicht näher gebracht hat.

Ebenso wenig ist dieß mit der Zeitbestimmung des Evangeliums geschehen.

Der Verfasser verlegt dasselbe wieder in die Mitte des zweiten Jahrhunderts, indem er annimmt, wie einst Baur gethan hatte, daß es in die Zeitfragen der Gnosis, des Montanismus und des Passahstreites nach allen Seiten hin das Beste an sich ziehend und die Triebe der Zeit reinigend und veredelnd eingegriffen habe. In Deutschland ist die Annahme einer so späten Abfassung bekanntlich fast von allen Seiten aufgegeben, und sie läßt sich auch nur durch eine so einseitige Behandlung der geschichtlichen Zeugnisse, wie wir sie an dem Verfasser aus seiner Schrift hierüber kennen, mit einigem Scheine durchführen. Den Verfasser hat noch die Annahme geleitet, daß erst der allmählich vollendete Universalismus des Christenthums in der Johanneischen Logoslehre seinen Ausdruck und seinen Halt gefunden habe. Und doch hätte die unbezweifelte Neutestamentliche Literatur selbst schon lange diese Einbildung zerstören sollen, wie man denn in der That auch immer mehr zu der Erkenntniß kommt, daß jenes frühere Schema der Geschichte der ältesten Christologie durchaus unzutreffend war.

Sonst hat der Verfasser seinem Werke auch noch eine Darstellung des Lehrbegriffes des vierten Evangeliums einverleibt, welche im ganzen wenig Originales zeigt und wie die entsprechenden Arbeiten mancher Vorgänger an dem Mangel leidet, daß die freigehaltenen Anschauungen des Evangeliums sofort zu festen Begriffen verknöchert und daher denselben Konsequenzen aufgeladen werden, von welchen der Verfasser des Evangeliums sicher weit entfernt war, wie insbesondere sein angeblicher Dualismus zeigt. Man muß sich endlich von beiden Seiten aus gewöhnen, auch in den großen Bildern des Evangeliums etwas anderes als dogmatische Begriffe zu sehen. Freilich so lange man von der anderen Seite nicht abläßt dieselben als Grundlagen der Dogmatik zu pressen, muß man sich auch gefallen lassen, daß die Rationalisten durchaus ein gnostisches System herstellen.

C. Weizsäcker.

Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament von Dr. H. A. W. Meyer. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht.

Zehnte Abtheilung: kritisch-exegetisches Handbuch über die Briefe an die Thessalonicher, bearbeitet von Dr. Gottlieb Lünemann.

Dritte verbesserte und vermehrte Auflage. 1867.

Elfte Abtheilung: kr. ex. Handb. über die Briefe an Timotheus und Titus, bearbeitet von Dr. J. E. Luther. Dritte verm. Aufl. 1866.

Dreizehnte Abtheilung: kr. ex. Handbuch für den Hebräerbrief, bearbeitet von Dr. G. Lünemann. Dritte verb. und verm. Aufl. 1867.

Indem wir die vorgenannten neuen Auflagen von drei Theilen des Meyerischen Commentares zur Anzeige bringen, haben wir nur beizufügen, daß dieselben auch in dieser neuen Bearbeitung den wohlverdienten Ruf des ganzen Unternehmens sowie der beiden bewährten Mitarbeiter desselben bewahren. Umsicht und Treue im Sammeln, Ordnen und Prüfen zeigen sich ebenso in den Ergänzungen, welche von Jahr zu Jahr die Literatur nöthig macht, wie in der Besserung, welche die eigene erneute Durchsicht empfiehlt. Eine Verände-

rung wesentlicher Punkte in den Ansichten der Verfasser ist nicht zu verzeichnen. Daß Huther sich gegen die künstlichen Aufstellungen Otto's über die Pastoralbriefe abwehrend verhält, müssen ihm auch diejenigen zu gut rechnen, die sonst mit seinen eigenen kritisch-historischen Ansichten nicht ganz einverstanden sind. Plünermann hat auch gegen die neueren abweichenden Ausführungen, von welchen er aber Wieseler's letzte Abhandlung ebenso wie die Holzmännische noch nicht berücksichtigen konnte, seine Ansicht von palästinensischer Bestimmung des Hebräerbriefes festgehalten, ebenso seine Empfehlung der Apollos-Hypothese. Der Kommentar bleibt durch so sorgfältige Weiterführung immer mehr ein unentbehrliches und durchaus befriedigendes Hilfsmittel jedes Theologen.

E. Weizsäcker.

Geschichte Jesu von Nazara in ihrer Verkettung mit dem Gesamt-leben seines Volkes frei untersucht und ausführlich erzählt von Dr. Theodor Keim. In zwei Bänden. I. der Rüsttag. Zürich, Orell, Füßli u. Comp. 1867. XII. und 646 S.

Die gute Aufnahme, welche Keim's „geschichtlicher Christus“ gefunden hat, beweist, daß er mit der Art seiner Arbeiten auf diesem Gebiete ganz besonders den Ton getroffen hat, der bei dem jetzigen Leserkreise für dieselben Anklang findet, und wir können nur wünschen, daß dieß auch sich an dem nun vorliegenden größeren Werke bewähren möge. Denn dasselbe ist ebenso geeignet der guten Sache einer freien Forschung zu dienen, und die Erkenntniß auch in weiteren Kreisen zu verbreiten, daß diese mit einer warmen Liebe zum Christenthum und einem lebendigen Glauben an die Person Christi selbst Hand in Hand zu gehen vermag. Auch verbindet dieses größere Werk ganz ebenso wie die Vorarbeiten in geistreicher Darstellung mit der Strenge wissenschaftlicher Untersuchungen überall die Fülle theologischer Anschauung, ja selbst gar manchen praktischen Wink. Es möge in der kurzen folgenden Anzeige als Beweis des „frei untersucht“, welches auch den offenen Austausch unter Gesinnungsgenossen bedingt, gelten, wenn ich vorzugsweise die Punkte andeute, in welchen ich als Mitarbeiter auf dem gleichen Gebiete dem Freunde nicht folgen kann. Sie betreffen vor allem seine Untersuchung der Quellen, das heißt der Haupt- oder eigentlich einzigen Quellen, der Evangelien. Unter den Synoptikern stellt Keim wie auch schon früher den Matthäus als den ursprünglichsten voran. Es ist gewiß nur anzuerkennen, wenn er dabei doch unbefangen genug bleibt, um zu sehen, daß wir in unserem Matthäus keinesfalls ein in allen seinen Theilen gleich ursprüngliches Werk vor uns haben. Nun gibt es in dieser Richtung vorzüglich drei Ansichten. Die eine ältere nimmt das große Ganze der Schrift als ursprünglich und gibt nur einzelne Zusätze von späterer Hand, insbesondere die Vorgeschichte und manche Stücke in den letzten Theilen des Evangeliums zu. Eine zweite Ansicht will im ganzen Evangelium durchgängig eine jüdische Grundlage von einer katholischen Uebearbeitung unterscheiden. Eine dritte findet ebenfalls zwei größere Quellen in demselben zusammengearbeitet, aber sie verfolgt dabei den Weg literarischer Kritik an der Hand innerer Merkmale, sowie der Synopse und alter Nachrichten. Keim hat diese Ansicht kurzer Hand abgethan unter dem Titel einer mechanischen Zerreißung des Evangeliums in Reden und Geschichten und ist ihr damit wohl nicht gerecht geworden. Wir unsererseits können die

erstere Meinung, welche er wieder aufgenommen hat, nicht für befriedigend halten. Sie ist doch eigentlich mehr dem rationalistischen Wunsch, die Vorgeschichte zu beseitigen, entsprungen, und wir müssen daran festhalten, daß die Einheit des Evangeliums in seiner jetzigen Gestalt zu stark für sie ist. Gerade der Rahmen desselben, wie er vorliegt, gehört sicher nicht einem bloßen Ueberarbeiter, der nur Nachträge geliefert hat, sondern dem Verfasser des jetzigen Evangeliums selbst an. In umgekehrter Weise ist Keim wohl auch den neueren Ansichten über die Stellung des Markus in der Synopse, oder vielmehr dem Thatbestande dieses Evangeliums selbst nicht gerecht geworden, indem er dasselbe nach Griechisch-asiatischer Art ganz abhängig sein läßt. Man vergleiche nur einen Hauptbeweis, welchen er für diese Abhängigkeit dem Matthäus gegenüber aus der Verkenntung des Höhepunktes der späteren galiläischen Geschichten bei Cäsarea Philippi durch Markus S. 87, 102 geführt haben will. Die Verkenntung soll nämlich darin bestehen, daß sich bei Markus nirgends eine Ahnung der Lage, der höchsten Verwicklung zeige, welche sich mit dem Todeswort in Cäsarea kröne, denn alle einschlägigen Geschichten seien ihm nur Wunder — nicht Verfolgungsgeschichten. Den höchsten Vorwurf bildet hierbei, daß Markus sogar in diesen Zusammenhang herein die neuen Stücke, den Taubstummen der Dekapolis und den Blinden von Bethsaida gebracht habe. Nun vergleiche man, was Matthäus 15, 29 ff. an derselben Stelle hat, wo Markus den Taubstummen einfügt, und man findet die allerausgedehnteste Wunderthätigkeit, den Triumph der öffentlichen Wirksamkeit Christi durch Heilungen in den allerstärksten Wendungen geschildert. Wo bleibt da der Charakter der Verfolgungszeit, welchen Matthäus pragmatisch durchgeführt zu haben den Vorzug besitzen soll? Ganz ähnlich verhält es sich mit den übrigen Stücken, die hieher gehören. Und wir werden dem Verfasser überhaupt nicht einräumen können, daß er uns das „jugendlich muntere Aussehen“ dieses Synoptikers weiter bewiesen habe, als wir es schon zuvor annehmen, nämlich soweit sich dasselbe eben auf unseren Markus bezieht, nicht aber soweit es ihn als Zeugen für die Quellen der Synoptiker betrifft. Einiger als bei diesen beiden Evangelien ist die Kritik bei Lukas. Doch hat Keim sich bei demselben auf ziemlich allgemein gehaltene Andeutungen beschränkt; er nimmt an, daß Lukas den ursprünglichen Matthäus und außer diesem noch ein älteres jüdenchristliches Evangelium, sowie neben beiden auch paulinische Quellen gehabt habe. Eine nähere Untersuchung dieses durch seine Composition für die Quellenfrage wichtigen Evangeliums müßte sicher zu anderen Resultaten für die ganze Synopse führen, deren Hauptquellen hier sich deutlich unterscheiden lassen.

Auch die Erörterung über das vierte Evangelium, bei aller Anerkennung mancher treffenden Bemerkung im Einzelnen, gibt uns doch vielmehr Stoff zum Widerspruch als zur Uebereinstimmung. Keim bemüht sich jede direkte oder indirekte Zurückführung auf den Apostel Johannes bis auf den Rest der Möglichkeit hinaus zu beseitigen. Dazu dient ihm vor allem wie vielen Vorgängern die Vorstellung von dem Zebedaiden als einem strengen Jüdenchristen, welchen er aber selbst eine Hauptstütze entzieht, indem er die Apokalypse ebenfalls nicht dem Apostel zuschreibt. Was wissen wir aber denn in Wirklichkeit über diesen sogenannten Judaismus desselben? Gar nichts, wenn man die Stellung der Säulen in Jerusalem, wie sie der Galaterbrief uns sehen läßt, nicht willkürlich und einseitig ausmalt. Alles andere ist bloß vorgefaßte Meinung oder weither-

geholte und schlechtbegründete Vermuthung, welche durch rhetorische Uebungen, wie sie Reim S. 159 gegen die „Entehrung“ des Apostels durch die Annahme eines Fortschrittes seiner Ansichten anstellt, nicht verbessert wird. Unglücklich ist nun aber hier der weitere Versuch, auch die Tradition des ephesinischen Aufenthaltes des Johannes zu beseitigen, damit dieser Aufenthalt nicht zur Erklärung diene, wie Johannes zu seiner späteren Bildung und Geistesart gekommen. Reim meint nämlich *), diese in der ganzen alten Kirche verbreitete Tradition sei lediglich durch Mißverständniß zu erklären, man habe den Presbyter Johannes mit dem Apostel verwechselt oder in diesen verwandelt. Das Nichtige soll noch Papias anzeigen, die Täuschung mit Irenäus beginnen. Beides ist gleich grundlos. Papias soll beweisen, daß der Apostel nie in Kleinasien war, weil er ihn nur unter denjenigen Aposteln nennt, über deren Lehre er andere Zeugen befragt und auch unter denselben nicht voranstellt. Was daraus folgt, ist in der That nur, daß Papias den Apostel nicht persönlich kannte, und kein Zota weiter. Darüber, wo Johannes war, erfahren wir dadurch auch nicht das geringste. Nun kommt aber Irenäus, welcher als Schüler des Polykarp von diesem selbst weiß, daß er ein Schüler des Apostels gewesen. Was läßt sich dagegen Begründetes sagen? Reim weist darauf hin, daß Irenäus diesen Johannes den μαθητὴς τοῦ κυρίου nicht ἀπόστολος zu nennen pflege. Dieß wird gerade zum Beweise des Gegentheils, wenn man sich daran erinnert, daß die Bezeichnung sich an die des vierten Evangeliums selbst anschließt. Bleibt also nur die weitere Einwendung, daß Irenäus 5, 33, 4 irrtümlich auch den Papias gegen dessen eigenes Zeugniß zu einem ἀκουστῆς desselben Johannes wie Polykarp macht. Aber dieser Beweis verliert sein Gewicht, wenn man beachtet, daß Irenäus den Papias nicht kennt, sondern nur persönlich von ihm als einem Zeitgenossen des Polykarp und ἀρχαῖος ἀνὴρ weiß. Daß er sich darüber getäuscht haben soll, von welchem Johannes ihm Polykarp erzählt hatte, ist geradezu unmöglich. Aber Irenäus steht nicht allein, und namentlich ist die übereinstimmende Lokaltradition im Munde des ephesinischen Bischofes Polykrates unumstößlich. Wer kann bestreiten wollen, daß derselbe unter dem in Ephesus begrabenen Johannes den Apostel meint, weil er ihn nicht Apostel nennt, während er ihn doch bezeichnet als denjenigen, der an der Brust des Herrn gelegen? Hier bleibt alle Mühe vergeblich, an dem ephesinischen Aufenthalt des Apostels eine Kritik zu üben, welche sich der übrigens bekanntlich auch zweifelhaften über den römischen des Petrus an die Seite stellen möchte. Was aber sonst gegen das vierte Evangelium vorgebracht ist, vermag die Uebersetzung von dem geschichtlichen Werthe desselben nicht weiter zu erschüttern, als dies durch die früheren Bemühungen gleicher Richtung geschehen ist. Niemand kann im Ernste den dogmatischen Zweck und Charakter des Evangeliums läugnen. Auch die Benutzung der synoptischen Ueberslieferung durch dasselbe geben wir dem Verfasser gerne zu, oder vielmehr wir haben sie längst nachzuweisen versucht. Wenn es aber nun zu der Hauptfrage kommt, ob der Verfasser das, was er an geschichtlichem Stoffe Eigenes hat, ganz selbst geschaffen habe oder ob er dabei eine geschichtliche Quelle für sich habe, so lassen wir uns nicht mehr mit den Vorzügen der synoptischen Darstellung, die selbst so wenig in sich

*) Der Spur Volkmar's folgend, vergl. dessen Ursprung unserer Evang. 2c. S. 54.

einig ist, noch auch mit dem Grade abfertigen, daß eine so ideal gehaltene Darstellung eben auch kein anderes Motiv als die Idee für ihre Stoffe haben könne. Den Vorwurf der „Inkonsequenz und Unkritik“ S. 135 können wir ganz ebenso der Benutzung der Synoptiker als Geschichtsquellen zurückgeben, namentlich der Liebhaberei für das Matthäus-Evangelium. Welche von unseren evangelischen Quellen nöthigt uns nicht zu der „Inkonsequenz“, daß wir die Färbung der Geschichte durch den Glauben zugeben müssen und doch auf den Grund suchen, was wir noch von wirklich geschichtlichem Stoffe daraus entnehmen können? Wenn Keim den Beweis aus den „Kleinigkeiten“ im vierten Evangelium geringschätzig behandelt, so hat er übersehen, daß es dabei nicht die Stoffe selbst sind, worauf wir den Werth legen, sondern die Indicien für den geschichtlichen Charakter, die wir darin finden. Es ist gewiß sehr anzuerkennen, daß Keim die Künsteleien ehrlich verschmäh't, mit welchen man das hohe Alter des Evangeliums, die Zeugnisse für dasselbe wegbringen will; wenn er aber zugeben muß, daß dasselbe in den ersten Jahren des zweiten Jahrhunderts entstanden sein möge, wie läßt sich noch glaublich machen, daß in dieser frühen Zeit, wo die Tradition noch so lebendig war, ein Phantasiebild mit völliger Nichtbeachtung derselben sich so geltend machen konnte, ja sich überhaupt eindringen wollte?

Außer dieser „Quellenschau“ enthält nun der vorliegende Band mit dem Titel: „Küsttag“, noch einen Theil der Geschichte selbst, genauer gesagt ungefähr dasjenige, was man sonst unter dem Titel der Vorgeschichte zusammenzufassen pflegt. Es ist dies abgehandelt in drei Theilen: 1. Der heilige Boden. 2. Die heilige Jugend. 3. Selbsterkenntniß und Entschluß. Im ersten Theile wird der politische und sodann ausführlicher der religiöse Boden geschildert, das heißt alles, was wir von religiöser Zeitgeschichte, Schule, Lehre, Genossenschaft und Zeitbewegung wissen, zusammengestellt. Im zweiten Theile handelt der Verfasser ab: 1. Die Heimat, nämlich Provinz, Landstadt, Elternhaus, 2. die Wiege, nämlich menschliche Geburt, Kindheitsage, Ort und Zeit der Geburt, und 3. Fernjahre, nämlich die Schule und Persönlichkeit. Im dritten Theile endlich zunächst den Täufer, sodann Jesu Taufe und Rückzug, und endlich die Anfänge der Thätigkeit Jesu, eingeleitet durch die Gefangenschaft des Täufers, ausgeführt übrigens nur in Ansehung des Orts und der Zeit der ersten Wirksamkeit Jesu. Durch den großen Umfang, welcher diesen Dingen gewidmet ist, treten dieselben in einer Weise in den Vordergrund, welche seit dem ersten Leben Jesu von Strauß kaum wieder dagewesen ist. Aber die Absicht dieser ausführlichen Behandlung ist eine ganz andere. Die Vorliebe jenes ersten Strauß'schen Werkes für die evangelische Vorgeschichte beruht wesentlich darauf, daß er in derselben einen besonders geeigneten Boden fand, um den mythischen Charakter der Evangelien von vorneherein nach seiner Ansicht überzeugend festzustellen. Die Absicht bei der ausführlichen Darstellung Keims ist im Gegensatz hiezu offenbar die, von vorneherein den geschichtlichen Boden des Lebens Jesu recht sicher zu stellen. Dieß geschieht denn in zwiefacher Weise. Einmal durch das Beiziehen alles geschichtlichen und geographischen Wissens, welches wir von der Voraussetzung, dem Schauplatze desselben haben, so daß der Leser nicht leicht eine Frage finden wird, zu deren Beantwortung er ein biblisches Realwörterbuch, eine geschichtliche Quelle oder eine neuere Reisebeschreibung zu Hilfe nehmen müßte; er findet hier alles Hergehörige sorgfältig verarbeitet. In vieler

Rücksicht hat dem Verfasser dabei Rénan zum Vorbilde gebient. Wie dieser legt er Landschaftsbilder, Sitten- und Lebensgemälde alter und neuer Zeit zu Grunde, und er hat dieselben noch farbenreicher und blühender ausgestattet, auch da ihm nicht wie Rénan die eigene Anschauung zu Gebote stand, dieß durch gelehrte Benützung der Literatur reichlicher ersetzt. Das andere Mittel ist das Auffuchen der geschichtlichen Spuren, welche in den Sagen der Vorgeschichte selbst sich darbieten, und die psychologisch-historische Beleuchtung derselben. Die Kritik der evangelischen Stücke ist eine freie aber von durchaus positiver Richtung erfüllte, auf allen Wegen ein sinniges Nachgeben nach den Wahrheiten urchristlicher Erinnerung, welche als Kern der ausgemalten Bilder der Vorgeschichte sich erkennen lassen mögen. Ueberall wird neben die letzteren noch der Inhalt der apokryphischen und späteren kirchlichen Ueberlieferung gestellt, auch was etwa ihr zu Grunde liegen mag von Wahrem und Falschem, untersucht, und dadurch das Ergebniß der Hauptuntersuchung klarer und sicherer gestellt. Durch dieses Verfahren erklärt sich auch der große Umfang dieser vorgegeschichtlichen Untersuchungen näher.

Hierzu kommt aber noch die Art der Ausführung selbst. Niemand wird Reims Untersuchungen den Charakter der ächten Wissenschaftlichkeit absprechen. Denn sie verbinden mit der Herrschaft über den Stoff in allen Hauptfragen den freien Geist und die Methode, welche dazu gehört. Aber die Darstellung geht einen freieren Weg. Wir kennen sie schon aus den Abhandlungen, welche unter dem Titel „der geschichtliche Christus“ vereinigt sind. Mit der Sprache und den Gedanken des Forschers sind vereinigt die Sprache und die Betrachtungen des begeisterten Theologen, der in alles, was die Person Jesu angeht, ja was sie nur umgibt, die Fülle seines warmen Gefühls und seiner lebendigen Anschauung hineinlegt, und der, wenn er von ihm selbst spricht, unwillkürlich und unbewußt der Prediger seines Evangeliums wird. Man kann hiebei nicht selten den rednerischen Schmuck zu reich, die Menge der Beziehungen überfließend finden. Aber das Werk dient durch diese Vereinigung der Betrachtungsweisen jedenfalls in hohem Grade dazu, den weiteren Leserkreis in einer fesselnden und ergreifenden Weise mit den Untersuchungen bekannt zu machen, welche sonst dem Theologen vom Fache vorbehalten zu bleiben pflegen. Für den letzteren ist es bei diesem Verfahren etwas schwieriger, den Gang der eigentlichen Untersuchung zu überblicken, er muß denselben erst aus der reichen Ausführung heraus Schälen, aber er hat in dieser zugleich eine Probe der ersteren vor sich, denn daran dürfen wir festhalten, daß sich in gewissem Sinne jede geschichtliche Auffassung der Person und des Lebens Jesu, wenn sie wahr sein soll, dem Glauben bewähren muß. Es ist ein Irrthum, wenn dieser Glaube, zumal der in der Schule des unfruchtbaren Dogmatismus befangene die Geschichte meistern, wenn er ihr das Wort vorschreiben will. Aber nie dürfen wir vergessen, daß es sich um ein bestimmtes Gebiet der Geschichte handelt, welches zu begreifen, der bestimmte Sinn erforderlich ist, daß die Religionsgeschichte nur vom Standpunkte der Religion begriffen werden kann, und daß dem Stifter des Christenthums geschichtlich nur Gerechtigkeit dann widerfährt, wenn das Bild, das wir von ihm gewinnen, selbst das Leben des Christenthums in sich trägt und darum auch dasselbe wieder zu erzeugen die Kraft in sich hat.

Mit dieser allgemeinen Charakteristik könnte sich der Unterzeichnete in den

Grenzen einer kurzen Anzeige um so mehr begnügen, als seine eigene Auffassung von derjenigen Keims bei den in diesem ersten Bande abgehandelten Dingen doch nur in verhältnißmäßig untergeordneten Dingen abweicht, und überdies ein großer Theil dieser Abweichungen aus der verschiedenen Ansicht über das vierte Evangelium hervorgeht, in welchem Keim selbstverständlich eine geschichtliche Quelle nicht anerkennt, und dessen Parallelen von ihm nur in ähnlicher Weise wie die apokryphischen verwendet werden, das synoptische Geschichtsbild in sein volles Licht zu setzen. Der Gegensatz der Auffassungen liegt in dieser Rücksicht heutzutage so abgeschlossen vor, daß Jedermann sein Urtheil darüber sich selbst bilden kann. Wir können den Unterschied zwischen den Synoptikern und Johannes weder so groß finden, wie Keim, noch überall so ganz, wo er durchgreifend ist, zu Gunsten der ersteren entscheiden. Die Vorgeschichte zumal zeigt auf allen Punkten bei den Synoptikern so deutlich, wie die Lücken der Erinnerung selbst erst später ausgefüllt worden sind, und wie auf den Inhalt der Erzählung, der sich so gebildet hat, bestimmte Meinungen und Voraussetzungen den entscheidenden Einfluß gehabt haben, daß wenigstens in diesem Theile geringer Anlaß gefunden werden sollte, ein Uebergewicht gerade dieser Quellen zu behaupten. Wenn wir in der bilderreichen synoptischen Erzählung von den Erlebnissen Jesu bei seiner Taufe und von seiner Versuchung in der Wüste mit Keim den Kern der Erinnerung an große Entscheidungsmomente Jesu erkennen und ihm gerne bei dieser Nachweisung folgen, so bieten uns die Erzählungen des vierten Evangeliums von dem Uebergange der Johannissschüler zu Jesus, welche er verwirft, gewiß nicht weniger eine gute Grundlage und feste Fingerzeige über diese Anfänge und Zusammenhänge dar. Daß in die Anfänge selbst schon hineingetragen ist, was wenigstens zum Theile erst das Ergebniß der späteren Entwicklung sein kann, soll gerne zugegeben werden. Wollen wir aber deswegen auch jene geschichtliche Spur selbst verwerfen und die Regel anwenden, daß wo Einzelheiten der Erzählung ungeschichtlich sind auch das Ganze derselben aufzugeben ist, so müßten wir, um gerecht zu bleiben, die ganze Tauf- und Versuchungsgeschichte ebenso behandeln und als historisch vollkommen werthlos bezeichnen. Aber selbst das möchte nicht ohne weiteres zu verwerfen sein, daß doch bei diesem ersten Uebergange von Johannes zu Jesus schon von der höheren Stellung des letzteren die Rede war, und Johannes auch Dritte in diesem Sinne ihm zugewiesen hat. Die Anerkennung Jesu durch Johannes, wenigstens den Anfang derselben hat auch Keim vertheidigt und sich deshalb mit Recht in seiner Analyse auf die späteren Worte Jesu über den Täufer berufen. Wer will aber dann Schranken aufrichten und bestreiten, daß dieser Glaube sich auch anderen mitgetheilt habe und zur Grundlage des neuen Kreises geworden sei? Sehen wir aber auch von diesen Einzelheiten ab, so ist es in Ansehung des allgemeinen Bildes von Jesu gewiß nicht zu viel gesagt, daß die Zeichnung seines Auftretens und seiner Richtung im Unterschiede von dem Täufer, wie sie trefflich Keim S. 613 gibt, nicht möglich wäre wenn wir blos die Synoptiker hätten, und nicht das johanneische Christusbild auch ihn wie jeden Darsteller unbewußt beherrschte, mag derselbe auch noch so herbe Kritik an dem vierten Evangelium üben. Die „Religion, welche über alles Gegebene — — hinwegschauen — — durfte, weil sie die Bedürfnisse und die Sättigungen der Menschen, den wahren unermesslichen geistigen Kosmos — in den Herzen und Ge-

müthern fand“ ist ebenso gut jener Quelle entnommen als die harmonische Gemüthverfassung Jesu“, an welcher Strauß in seinem zweiten Leben Jesu festhält.

Nur noch zwei Dinge sei es mir gestattet in aller Kürze zu berühren. In der Kindheits- und Bildungsgeschichte, aber auch noch in der Geschichte der großen Entschlüsse Jesu, von welchen aus seine messianische Thätigkeit beginnt, hat Keim sich wohl nicht ganz frei gehalten von dem verzeihlichen Streben, den Mangel der Nachrichten durch sinnvolle Combinationen zu ergänzen oder doch wenigstens an die Andeutungen, wie die des dritten Evangeliums eine möglichst lebendige Vorstellung anzuknüpfen. Alles, was wir darüber sagen können, wird doch immer nur den Werth einer wenn auch sinnvollen und glaubensvollen Vermuthung haben, aber man darf sich fragen, ob es nicht ratthamer ist, hier Enthaltung zu üben, als den Schein der Dichtung inmitten der wissenschaftlichen Arbeit auf sich zu ziehen. Was sodann das Charakterbild Jesu betrifft, das an die Kindheitsgeschichte angeschlossen ist, so verhält es sich zunächst auch mit diesem kaum anders, sofern es nämlich noch nicht die spätere Geschichte zur Grundlage hat. Es erhebt sich aber auch hier die Frage, ob wir die Uebernahme des messianischen Berufes erklären können, wenn wir als Voraussetzung derselben nur ein vollendetes Glaubensleben, das Bewußtsein der Gotteskindschaft annehmen. Es ist sicher nicht bloß das vierte Evangelium, sondern die ganze Geschichte Jesu, welche darauf drängt, anzunehmen, daß dieses Bewußtsein den Sohn Gottes in einem eigenthümlichen persönlichen Verstande enthielt.

E. Weizsäcker.

Vie de Jésus par Ernest Rénan, membre de l'institut, Treizième édition revue et augmentée. Paris, Michel Lévy frères. 1867. CV. & 552 pp.

Nachdem das Werk Rénaus eine Reihe von Titelausgaben erlebt, erscheint hier als 13. Ausgabe eine neue Bearbeitung desselben. Die Aenderungen betreffen fast durchgehend nur solche einzelne Punkte, wie sie bei jeder neuen Durcharbeitung einer gelehrten Schrift der Revision unterliegen, ohne daß dieselbe dadurch eine andere Gestalt oder einen anderen Charakter erhielt. Sie sind eben durchaus gelehrter Natur. Das Wichtigste, was neu hinzugekommen ist, ist der Anhang über den Gebrauch, den man beim Schreiben des Lebens Jesu von dem vierten Evangelium machen darf. Der Verfasser ist kaum über etwas anderes so viel angegriffen worden, als gerade darüber, daß er bei seiner Arbeit das vierte Evangelium neben den drei synoptischen als Geschichtsquelle benutzt und effectisch ebenso aus ihm wie aus jenen den Stoff der Geschichte geschöpft hat. Auch die Anzeige der ersten Auflage in unseren Jahrbüchern hat diesen Umstand als einen höchst bemerkenswerthen hervorgehoben. Die Angriffe, welche er deshalb erfahren, haben ihm nun Anlaß gegeben zu einer eingehenden Rechtfertigung, in welcher er beweist, was der Unbefangene schon vorher sehen konnte, daß er dabei nicht blind und ohne Sachkenntniß, sondern mit wohl überlegter Prüfung zu Werke gegangen ist. In der Vorrede zu dieser neuen Auflage hat er seine Stellung zu der johanneischen Frage genauer angegeben. Er unterscheidet vier Ansichten über dieselbe, um welche es sich gegenwärtig handle: 1.

die orthodoxe, welche an der johanneischen Authentie des Ganzen festhält, 2. die vermittelnde, welche zwar den Apostel als den Urheber des Werkes anerkennt, aber eine Bearbeitung desselben durch seine Schüler zugiebt, 3. die kritische, welche das Evangelium von einem Schüler des Apostels um 100 n. Chr. geschrieben sein läßt, die Authentie der Reden aufgibt, aber eine johanneische Tradition bei dem Stoffe der Erzählung anerkennt, 4. die zweite kritische, welche es dem Apostel in jedem Sinne abspricht und eine historische Fiktion des zweiten Jahrhunderts darin erkennt. Der Verfasser entscheidet sich für die dritte dieser Ansichten, und die vorerwähnte Schlußabhandlung ist dem Beweise für die Richtigkeit derselben gewidmet. Der Unterzeichnete ist in der Besprechung dieser Sache Partei, insofern er in dem französischen Gelehrten einen Bundesgenossen seiner eigenen Ansicht begrüßen darf. Demungeachtet darf er auf die Bedeutung dieser Abhandlung unbefangen aufmerksam machen, da dieselbe ihre Untersuchung durchaus selbstständig und unabhängig von den deutschen Vorarbeiten ähnlicher Richtung anstellt. Das Problem, welches der Verfasser sich dabei gestellt hat, ist lediglich die Frage: ob der Inhalt des vierten Evangeliums in dem Stoffe der Erzählung selbst einen historischen Charakter, und insbesondere ob er in Vergleichung mit der synoptischen Erzählung eine eigene Quelle der Tradition verräth oder nicht. Hierbei bleibt also zunächst die Frage über den Verfasser ganz aus dem Spiele, lediglich die Natur der Erzählung selbst, ihre innere Wahrscheinlichkeit wird erörtert. Es geschieht dieß aber unter beständigem Hinblick auf die Ansicht, welche in der Erzählung nur den Reflex der Logosidee des zweiten Jahrhunderts, und daher eine bloße historische Phantasie, größtentheils direkte Allegorie erkennen will. Darin liegt der Kern des ganzen Verfahrens und es darf wohl ausgesprochen werden, daß die Untersuchung für die ganze johanneische Frage wichtiger ist, als das meiste, was in neuerer Zeit über dieselbe geschrieben worden ist. Dieß kann von jedem Standpunkte aus anerkannt werden. Mit der an ihm gewohnten Klarheit und Sicherheit, mit der Reife des Urtheils, welche nur eine sehr ausgebreitete Literaturkenntniß gewährt, mit der Freiheit des Blickes, welche nirgends eigensinnig alles behaupten will, welche überall die Hauptpunkte aus der Masse des Einzelnen heraushebt, hat der Verfasser die Frage, so wie er sie gestellt hat, in einem kurzen prüfenden und vergleichenden Ueberblicke über das ganze Evangelium beleuchtet, und überall zu erhärten gesucht, daß jene eigenthümliche Tradition so sicher steht, als die anerkannte der Synoptiker. Dadurch, daß er dem Gange des Evangeliums selbst folgt und ein Stück um das andere vornimmt, ergab sich, daß Wiederholungen nicht zu vermeiden waren; aber das Verfahren hat dadurch an Anschaulichkeit und Deutlichkeit für jedermann nur gewonnen. Der Leser wird dadurch so in die Arbeit selbst versetzt, er macht sie selbst mit und gewinnt das Resultat, indem er den Beobachtungen und Schlüssen des Verfassers Schritt für Schritt folgt. Wir können diesen Gang hier nicht wiederholen, sondern nur einige Gesichtspunkte desselben erwähnen. Der Verfasser anerkennt überall den Einfluß, welchen die Doctrin auf die Geschichtsdarstellung des vierten Evangeliums gehabt hat. Er findet denselben unbedingt herrschend in den Reden und Gesprächen, welche daraus entstanden sind. Wiewohl er auch in diesen nicht nur einzelne Worte, welche das Gepräge einer guten Ueberslieferung tragen, unterscheidet, sondern auch anerkennt, daß der höhere IDeengehalt überhaupt vielfach

eine gewisse Verwandtschaft mit Lehren Jesu selbst haben müsse. Dieß ist zum Beispiel bei Besprechung des vierten Capitels und bei den Abschiedsreden ausgeführt. Aber er findet nun, daß die Erzählung selbst eine Menge von Namen, von einzelnen Umständen, Zeichnungen der Situation enthält, welche sich auf keine andere Weise erklären lassen, als aus einer eigenen geschichtlichen Ueberlieferung. Sie weisen darauf hin schon deswegen, weil sie überhaupt einen anderen Ursprung nirgends verrathen. Sie bewähren sich vielfach sachlich der historischen Kritik, der archäologischen, der geographischen Prüfung. Sie haben, wo sie mit der synoptischen Ueberlieferung zusammentreffen, größtentheils den Vorzug der höheren geschichtlichen Wahrscheinlichkeit. Die Hauptsache aber ist, daß sie von einem Verfasser des zweiten Jahrhunderts, welcher ganz ohne die Mittel eigener Ueberlieferung arbeitet, gar nicht so producirt sein könnten. Eine Menge von diesen Daten entziehen sich jeder allegorischen Ausdeutung, in welcher sie als künstlich gemacht erscheinen würden, oder es ist wenigstens kein Recht vorhanden, ihnen einen symbolischen Charakter zuzuschreiben, wie zum Beispiel den Zahlen der Materien, welche doch der Verfasser selbst nirgends hervorgehoben hat. Es sind darunter kleine Dinge, welche nur ein Jude an Ort und Stelle wußte, welche nur für ihn Bedeutung hatten, auf welche aber ein philosophirender Kirchenmann des zweiten Jahrhunderts nie verfallen wäre. Am Beispiele der apokryphischen Evangelien wie an dem der Gnostiker insbesondere läßt sich leicht zeigen, daß das Verfahren in solchem Falle ein ganz anderes werden mußte, daß es vorzugsweise im Ausmalen des synoptischen Stoffes oder in willkürlicher Verfälschung desselben bestand. Von allem diesem zeigen die unbefangenen Details des vierten Evangeliums gerade das Gegentheil. Zu diesen Wahrnehmungen kommt aber noch weiteres. An wichtigen Punkten zeigt die Erzählung das Interesse einer Person oder eines bestimmten Jüngerkreises für dieselbe. Ferner: sie weist auf die sonst bekannten Spuren der Tradition in Kleinasien hin. Und endlich sie berührt sich vielfach mit denjenigen Angaben der Lukaschriften, aus welchen sich ebenfalls eine eigenthümliche von der übrigen synoptischen abweichende Tradition nachweisen läßt. Dieß sind die wichtigsten Gesichtspunkte der Untersuchung. Es läßt sich mit dem Verfasser über manches Einzelne streiten. In jedem Falle muß seine Arbeit dazu dienen, der Wahrheit weitere Anerkennung zu verschaffen, daß wir es in dem Evangelium eben nicht mit einem in jedem Sinne homogenen Ganzen zu thun haben, daß nicht entweder alles darin historisch oder alles das Produkt der fortschreitenden christlichen Theologie ist, daß vielmehr hier eine historische Quelle in der Schale der doctrinellen Ueberarbeitung vorhanden und unter derselben zu erkennen ist. Am Schlusse hat der Verfasser mit großer Unbefangenheit noch die wichtigsten Gründe, welche für eine direkte, sowie diejenigen welche für eine mittelbare Herkunft von dem Apostel sprechen, zusammengestellt, und sich im Einklange mit seiner Ansicht über die Beschaffenheit der Schrift für die letztere erklärt. Unsere Anzeige beschränkt sich auf diesen Theil des Werkes, weil derselbe ganz neu hinzugekommen und unsreithig für die wissenschaftliche Ausgabe von großer Bedeutung ist. Die wichtigeren Veränderungen, welche der Verfasser sonst vorgenommen hat, sind in der neuen Vorrede verzeichnet. Die letztere ist vorzugsweise Apologie seines Verfahrens im Leben Jesu selbst, und auch für denjenigen, welcher damit nicht einverstanden ist, lesenswerth.

E. Weizsäcker.

Historische Theologie.

Vasilides am Ausgange des apostolischen Zeitalters als erster Zeuge für Alter und Autorität der Neutestamentlichen Schriften, insbesondere des Johannesevangeliums in Verbindung mit anderen Zeugen bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts, von P. Hofstede de Groot, der Theol. Dr. und Prof. an der Universität zu Gröningen. Deutsche vermehrte Ausgabe. Leipzig, J. C. Hinrichs. 1868. VII. u. 144 S.

Wie die Schrift Scholtens über die ältesten Zeugnisse für die Schriften des Neuen Testaments sich als Streitschrift gegen Tischendorfs: wann wurden unsere Evangelien verfaßt? zu erkennen gibt, so haben wir hier ebenfalls von einem niederländischen Theologen eine Arbeit ganz ähnlichen Inhaltes, die sich aber schon in der Widmung zur Bundesgenossenschaft Tischendorfs bekennt. Mit allen Mitteln gelehrter Kenntniß der ältesten patristischen Literatur und der modernen Wissenschaft von der Geschichte des Kanons ausgerüstet versucht der Verfasser das hohe Alter sicherer Zeugnisse für die Schriften desselben nachzuweisen. Auch bei ihm ist das Absehen vorzüglich auf das vierte Evangelium gerichtet. Auch seine Schrift ist mit einer wohlthunenden Wärme verfaßt, welche der tiefe innere Antheil für die vertheidigte Sache erzeugt, und welche durchaus zugleich das Gepräge einer redlichen Forschung trägt. Der Ueberblick über die ältesten Zeugnisse, welchen er gibt, hat jedoch einen besonderen Ausgangspunkt, welchen schon der Titel besagt, indem er das Zeugniß des Gnostikers Vasilides in den Vordergrund stellt. Dasselbe hat für ihn eine größere Bedeutung noch dadurch bekommen, daß er dem Gnostiker ein etwas höheres Alter, als man gewöhnlich annimmt, geben zu müssen glaubte. Hippolytos erwähnt, in der Widerlegung aller Häresen VII, 20, daß Vasilides und Isidor, sein ächter Sohn und Schüler, sagen: (ob man *πασί* oder *πρὸς* liest, thut im Ganzen wenig zu der vorliegenden Frage) Matthias habe ihnen verborgene Lehren mitgetheilt, die er in privatem Unterrichte von dem Erlöser gehört habe. Auf diese Angabe stützt nun der Verfasser den Satz, daß Vasilides noch ein Zeitgenosse des Matthias und daher schon am Ausgange des apostolischen Zeitalters in Thätigkeit gewesen sein müsse. Erleichtert soll diese chronologische Stellung dadurch werden, daß Matthias doch erst der nachgewählte Apostel war: was jedoch deswegen kaum einen Unterschied machen kann, weil ja die Bedingung bei dieser Nachwahl war, daß die Vorgesetzten ganz wie die Zwölfe Augenzengen des ganzen Wandels Jesu gewesen sein mußten. Entscheidend aber für die ganze Frage ist wohl der Umstand, daß diese Angabe des Gnostikers sicher nicht mehr Glauben verdient als alle ähnlichen Behauptungen gnostischer Lehrer über Abkunft ihrer Meinungen aus der Geheimlehre apostolischer Männer. Der Verfasser wird gewiß selbst nicht dafür einstehen wollen, daß wirklich das Vasilidianische System von Matthias und durch ihn von Jesus selbst herrühre. Damit steht und fällt aber die ganze Angabe, aus welcher demnach ein chronologisches Datum für das Alter des Vasilides kaum entnommen werden kann. Ferner aber kommt nun noch hinzu, daß die Frage, ob wir es bei Hippolytos mit Citaten aus einer

ächten Schrift des Basilides zu thun haben, immer noch schwebt. Ich kann zu meinem Bedauern auch hierin mit dem Verfasser nicht übereinstimmen, obwohl ich selbst in meinen Untersuchungen über die evangelische Geschichte S. 233 mich für die Bejahung jener Frage ausgesprochen habe. Es war nicht schwer gegen Vorarbeiten zu zeigen, daß Hippolytos in der That bei seinen Citaten eine bestimmte Schrift vor Augen habe, welche er dem Basilides zuschreibt, und nicht etwa bloß die Gesamtmeinung und allerlei Aeußerungen der Schule. Aber bei öfter wiederholter Untersuchung des ganzen Sachverhaltes bin ich doch zu der Ueberzeugung gelangt, daß die fragliche Schrift, wenn sie auch des Basilides Namen trug, kaum von ihm selbst verfaßt sein könne, und zwar gerade wegen ihrer Auffassung Neutestamentlicher Schriften als kanonischer, welche nach allen übrigen durch die älteste Geschichte des Kanon dargebotenen Merkmalen in eine spätere Zeit als die des Basilides gehört, worüber ich mich vielleicht an einem anderen Orte besser aussprechen kann. Im Uebrigen zeugt die Ansicht, welche der Verfasser von den vierundzwanzig Büchern des Basilides über das Evangelium und den Begriff des letzteren hiebei entwickelt, ebensowohl von seinen sorgfältigen Studien als seinem besonnenen und maßvollen Urtheile. Und dieses bewährt sich ebenso in der allgemeinen Untersuchung, welche sich an die Erörterung über Basilides anschließt und das Verhältniß der Gnostiker überhaupt, sowie im Unterschiede von ihnen der Kirchenlehrer zu den neutestamentlichen Schriften zum Gegenstande hat. Es ist gewiß richtiger, aus den Bemühungen der Gnostiker auf das frühe Dasein von Sammlungen dieser Schriften zu schließen, als dieses wegen der freien Stellung der ältesten Kirchenlehrer zu denselben zu läugnen. Nur werden wir die Vorsicht anwenden müssen, daß wir nicht sofort das Bestehen einer abgeschlossenen einzigen Sammlung voraussetzen, sondern mannigfache Versuche derselben mit wesentlich gleichem Stamme, welche aber doch lange große Verschiedenheit zeigen konnten, bis allmählich darin eine gewisse Gleichmäßigkeit durchdrang. Nur dieß entspricht der ganzen Geschichte der damaligen Kirche und insbesondere dem Verhältnisse ihrer einzelnen Theile untereinander. Die Hauptsache aber, auf welche es hiebei überhaupt ankommt, hat der Verfasser mit großer Einsicht in das reichhaltige Material und feinen Winken für manches Einzelne dargelegt.

Was dagegen den zweiten Theil der Schrift, nämlich den Ueberblick über die ältesten Zeugnisse für das Johannes Evangelium betrifft, so zeigt der Verf. zwar auch hier überall seine große Belesenheit und Sachkenntniß. Ich gestehe aber ihm im Einzelnen vielfach nicht folgen zu können, weil er in dem Bestreben die Zeugnisse möglichst zu häufen auch solche mitaufnimmt, welche zwar der Quelle nach sicher sind, bei denen aber die Beziehung auf das Evangelium zweifelhaft ist, und ebenso wieder solche, welche aus zweifelhaften oder geradezu nicht annehmbaren Quellen stammen. Für das erstere mag der Barnabasbrief, für das zweite die Ausführung über Papias und Polykarp als Beispiel gelten. Gerade die Vertheidigung des hohen Alters des Evangeliums muß wohl in der Wahl ihrer Belege ganz besonders vorsichtig verfahren. Das geringere, was wir mit Sicherheit vertreten können, wirkt, wenn wir uns darauf beschränken, gewiß viel mehr, als wenn wir es in einer größeren Menge von Zeugnissen. von welchen viele sehr leicht angefochten werden können, verschwinden lassen. Sonst enthält aber auch dieser Theil viel Beachtenswerthes, und bieten seine

Erörterungen ein sehr schätzbares Material, welches die ruhige wissenschaftliche Arbeit auf diesem Gebiete dankbar anerkennen hat.

Erlingen.

E. Weizsäcker.

Jo. Bapt. Kumpfmüller (dioecesis Ratisbon. presbyter), de Anastasio Sinaita dissertatio. Ratisbonae, Fr. Pustet. 1865, 8. Pag. VI. et 177.

Der Verf. hat sich durch erneute Anregung einer Frage, die zum Theil durch die Schuld derer, die sie behandelt haben, eine verwickelte geworden ist, ein Verdienst erworben. Diese Frage ist eigentlich eine zwiefache, eine personale und eine litterarische. Drei Männer kommen bei jener in Betracht. Zunächst Anastasius, seit 559 unter Justinian I. Patriarch von Antiochien und wegen seines Widerstandes gegen den zuletzt vom Kaiser noch begünstigten Apbthardoketismus 565 mit Absetzung bedroht, von Justin II. 570 verbannt, von Kaiser Mauricius auf Betrieb Gregor's I. wieder eingesetzt und 599 gestorben. Sein Nachfolger Anastasius II. erlitt unter Kaiser Phocas 608 in einem Judentumult den Märtyrertod. Weder der Eine, noch der Andere führt bei gleichzeitigen Schriftstellern den Namen des Sinaiten, wohl aber verknüpft sich derselbe mit einem Mönch und Presbyter Anastasius, dem Verfasser einer ungedruckten Keger- und Conciliengeschichte, die mit der Erwähnung Justinians II. Rhinotmetus (seit 685) schließt. Cave und Dubin behandeln ihn darum zu dem Jahre 685. Die Verwirrung dieser einfachen Verhältnisse beginnt schon mit Nicephorus Callisti im 14. Jahrhundert, welcher (h. e. lib. XVIII, c. 44) nicht bloß den Märtyrertod des Zweiten, sondern auch den Beinamen des Dritten, Sinaita, auf den Ersten überträgt; Dubin aber hat alle drei zu Patriarchen von Antiochien und zu Sinaiten gemacht und zum Ueberflusse noch einen vierten Doppelgänger mit denselben Namen und Titeln fingirt, der obgleich von keiner Quelle und in keinem Patriarchenverzeichniß genannt, dennoch um 1010 bis 1020 gelebt und die meisten unter diesem Namen überlieferten Schriften verfaßt haben soll: sehr naiv hebt Dubin (II, 583) hervor, daß kein Schriftsteller vor ihm dieses 4. Anastasius Sinaita gedacht habe. Hr. K. hat diese Fiction Dubin's bekämpft, und die persönlichen Verhältnisse der drei Anastasius verständig erörtert.

Das Interesse an der Personalfrage ist aber lediglich durch die litterarische bedingt. Fast sämtliche Kritiker von Aubertin an bis auf Kumpfmüller haben nach dem Vorgang des Nicephorus die fünf Reden de rectis nostris veritatis dogmatibus Anastasius I. († 599) vindicirt, nur Dubin eignete sie um ihrer scholastischen Subtilitäten willen dem Manne seiner Erfindung an, als ob nicht die scholastische Dialektik schon mit dem beginnenden monophysitischen Streite in die morgenländische Kirche eingezogen wäre! Ohne Zweifel gehört die unter dem unmittelbaren Einbruche des monotheletischen Streites geschriebene compendiararia fidei orthodoxae explicatio dem 3. Anastasius um 685 an: selbst Dubin gesteht dieß zu und Kumpfmüller stimmt ihm darin bei, obgleich Einige den ersten, Andre den zweiten Anastasius, Cave aber den Confessor Maximus für ihren Verfasser gehalten haben.

Bei Weitem die interessanteste Frage betrifft den Verfasser des *ὁδηγός* Sowohl Nicephorus als der erste Herausgeber Gretser (1606), A. Arnault und

K. suchen denselben in Anastasius I; allein dagegen sprechen, wie schon Cave nachgewiesen hat, die chronologischen Data des Buches selbst. Denn wenn der Verf. c. 10 erzählt, er habe in Alexandrien gehört, daß daselbst nach dem Tode des Patriarchen Eulogius († 608) ein severianisch gesinnter kaiserlicher Statthalter gelebt und geraume Zeit hindurch die Werke der Väter, besonders des Cyrillus Alex. durch 14 Abschreiber im monophysitischen Interesse so gefälscht habe, daß es ihm später schwer hielt unverfälschte Abschriften zu bekommen, so ist durch diese Zeitangabe nicht nur die Autorschaft des 1. und 2. Anastasius ausgeschlossen, sondern sie sagt uns auch, daß der wirkliche Verf. erst geraume Zeit, vielleicht mehrere Decennien nach dem Jahre 608 nach Alexandrien gekommen sei. Wenn er ferner a. a. O. bei seinen Disputationen mit den Monophysiten in Alexandrien auch die Anwesenheit eines kaiserlichen Statthalters (*ἀνγονιστάλιος*) erwähnt, so müssen dieselben jedenfalls vor und zwar kurz vor der arabischen Invasion und Occupation, also kurz vor 640 stattgefunden haben und wir dürfen diese Zeit als die Blüthe dieses Schriftstellers betrachten. Da er sich selbst in demselben Capitel „Ich, Anastasius, Mönch auf Sinai, nenn“ und die Erwähnung des 6. Festbriefes des theodosianischen Bischofs Johannes zu Alexandrien im 15. Capitel auf das Jahr 687½ leitet (Jahrb. f. d. Th. XII, 269), so trifft dieß haarscharf auf den 3. Anastasius, den Verf. der Reher- und Conciliengeschichte und der antimonotheletischen compendiarum fid. orthod. explic. um 685 zu. Mit Recht hat sich darum Kumpfmüller für diesen gegen Dubin erklärt, der den Hodegos für seinen fingirten Anastasius IV. um 1020 in Anspruch nahm, obgleich er in der Widerlegung von Dubins zwölf Argumenten etwas gründlicher und glücklicher hätte verfahren dürfen. Die Annahme, daß Anastasius, der Mönch und Presbyter auf Sinai, der gegen das Jahr 640 mit den Monophysiten in Alexandrien disputirt, noch 50 Jahre später ein Werk abgeschlossen habe, schließt nichts Unmögliches in sich, wenn wir mit K. seine Geburt etwa um das Jahr 610 setzen; freilich wird er dann das Jahr 687 schwerlich lange überlebt haben.

Eine andere Frage freilich ist, ob der Hodegos, wie er uns jetzt als Ganzes vorliegt, durchgängig in Werk des Sinaiten ist, denn er enthält eine Sammlung von Aufsätzen, Urkunden, Excerpten, Streitschriften, die, ohne Zweifel in einer längeren Reihe von Jahren einzeln entstanden, sämmtlich als Materialien zur Widerlegung des Monophysitismus in seinen verschiedenen Partheischattirungen zusammengestellt sind. Wenn eine solche Sammlung an sich schon einer Erweiterung und Vervollständigung gar wohl fähig ist, so wissen wir überdieß, daß die *ἰνδεδωκὶς περὶ πίστεως* (c. 1) und die Definitionen (c. 2) theils in einigen Handschriften des Werkes fehlen, theils als selbständige Werke oder unter andern Namen vorkommen. Auch der schon im Proömium angekündigte und im Werke ausgeführte einheitliche Plan, auf den Hr. K. so großes Gewicht legt, ist nicht über alle Zweifel erhaben, zumal das Proömium in einer Handschrift als Nachwort erscheint und vielleicht nur die Gesichtspunkte angiebt, nach welchem die Materialien geordnet sind. Indessen läßt sich darüber für jetzt nichts Bestimmtes sagen, da Grotzer seiner Ausgabe, der einzigen, die wir besitzen, nur eine Handschrift zu Grunde gelegt hat. Erst wenn wir durch sorgfältige Vergleichung sämmtlicher, zum Theil selbst in der Anordnung sehr abweichender Handschriften, die ursprüngliche Anlage und Gestalt des Werkes genauer kennen, wird eine sichere Entscheidung über diese Fragen auf fester Grundlage möglich sein. Bis dahin werden wir

uns damit beruhigen können, daß nichts in dem Buche enthalten ist, was uns über das 7. Jahrhundert herabführt. Daß wir der *ἐκθεσις περὶ πίσεως* hier begegnen, kann nur darum auffallen, weil es ihr nicht wie dem übrigen Werk vornehmlich um die Anerkennung der beiden Naturen, sondern der beiden Willen zu thun ist: ich bin daher geneigt zu glauben, daß sie wie die compendiaria orthod. fid. explicatio dem Anastasius Sinaita angehört, aber erst durch eine fremde Hand in den *ὁδηγός* gekommen ist. Daß sich aber in diesem auch sonst Anklänge an den monotheletischen Streit finden, ist bei einem zwischen 640 u. 687 entstandenen Werke nicht eben befremdlich, sondern ganz begreiflich. Ich verstehe darum nicht, mit welchem Rechte der Recensent im literar. Centralblatt 1866 Nro. 31 daraus schließt, daß der Hobeogos nach dem Jahre 685 im dyotheletischen Interesse überarbeitet worden sei. Auch die Scholien richten keineswegs, wie behauptet worden ist, ihr Hauptaugenmerk auf die Bekämpfung des Monotheletismus, denn nur zwei derselben c. 1. p. 15 und c. 15 p. 131 erwähnen die beiden Willen in Christo, von denen auch daselbst im Texte die Rede ist, ein drittes aber (c. 13, p. 112) sagt nur, daß die Lehre der Harmasiten *περὶ θεανδρικῆς ἐνεργείας* mit demselben Argumente zu bestreiten sei, wie die der Jacobiten von einer Natur. Ich für meine Person trage kein Bedenken mit Fabricius nicht nur das Proömium, sondern auch die Scholien für Anmerkungen des Verfassers und Sammlers, des S. Anastasius, des Mönchs und Presbyters auf Sinai, zu halten, zumal wir in einem der letzteren (c. 10. p. 76) Andeutungen über seine persönliche Verhältnisse empfangen, die nur von ihm selbst herrühren können.

Entschieden müssen dagegen auch wir K. widersprechen, wenn er auch den Sermo tertius (ad imaginem) gegen die Monotheleten dem Sinaiten Anastasius beilegt, weil er darin manche dem Hobeogos verwandte Gedanken findet, obgleich diese so allgemeiner Natur sind, daß sie bei den verschiedensten Schriftstellern wiederkehren könnten. Denn die Erwähnung der 20jährigen Ruhe nach der 6. ökumenischen Synode zeigt, daß diese Rede erst um das Jahr 700 geschrieben ist, wo der Sinaita auch nach K's Berechnung mindestens 90 Jahre alt sein mußte und kaum mehr schriftstellernd gedacht werden kann. Dazu kommt noch die verworrene Darstellung des monotheletischen Streites, welche den römischen Episcopat Martin's I. (649—655) und die Regierung des Heraclius (611—641) gleichzeitig setzt, beide Männer mit einander correspondiren und den Kaiser nach der ersten Lateransynode 649 sterben läßt. Das Alles kann unmöglich aus der Feder eines Mannes geflossen sein, der an den häretischen Bewegungen seiner Zeit so thätiges Interesse genommen und den ganzen Verlauf des monotheletischen Streites mit durchlebt hat.¹⁾ Wenn dagegen Hr. K. solche Irrthümer damit zu entschuldigen meint, daß Anastasius nur zeitlich, aber nicht örtlich diesen Ereignis-

¹⁾ Ganz anders verhält es sich damit, daß im Hobeogos Augustin zum Märtyrer gemacht wird: hier handelt es sich nicht um gleichzeitige, die ganze Kirche tief bewegende Ereignisse, sondern um zeitlich entlegene Vorgänge des Abendlands, denen gegenüber die Orientalen oft eine große Unkenntniß zeigen. Hat doch selbst Gregor von Nazianz in seiner Lobrede auf den Märtyrer Cyprian den carthagischen Bischof mit einem antiochenischen Bischof dieses Namens († 306), der später als Zauberer Cyprian zur mythischen Person geworden ist, confundirt.

nissen nahegestanden habe, so ist diese Auskunft zwar nicht kritisch, wohl aber katholisch. So hat auch einst Mauro Capellari (nachher Gregor XVI.) die bedenkliche Thatsache, daß Optatus, Athanasius, Basilus, Gregor Naz., Cyrillus Hierosolym. ohne nach den entgegenstehenden Decreten des Stephanus und der nicänischen Synode zu fragen, sich für die Wiedertaufe sämmtlicher zurückkehrender Häretiker ausgesprochen, durch die Annahme zu erledigen gesucht, diese Decrete seien ihnen nicht zur Kenntniß gekommen, sonst würden sie sich ihnen jedenfalls unterworfen haben — eine Auskunft, die auch der große römische Dogmatiker, der Jesuitenpater Perrone, mit gebührender Unterwerfung acceptirt hat.

Ueber die 154 Quaestiones hat schon Cave sein Urtheil dahin abgegeben: opus vel Anastasii non est, vel insigniter interpolatum. Allerdings schwebte ihm dabei nur die Frage vor, ob Anastasius I. der Verfasser sein könne; für uns, die wir vor Allem an den Sinaiten um 685 denken, kann es nichts Bedenkliches haben, hier Zeugnissen aus Maximus Confessor, Joh. Moschus, Olympiodorus (dessen Diaconat zu Alexandrien K. schon zu Anfang des 6. Jahrh. nachweist) zu begegnen; auffallender ist schon die Erwähnung des Trullanum (692), dagegen gehören die Citate aus den Schriften des Patriarchen Nicephorus (9. Jahrh.) und die dreimalige *τεσσαρακοστή* einer weit späteren Zeit an. Qu. 117 finden wir geradezu das Datum 700 n. Chr. K. hält den Anastasius Sinaita für den Verf., giebt einige Interpolationen zu, glaubt sie aber auf das geringste Maaß beschränken zu sollen. Erwägt man indessen, daß solche Werke vermöge ihres compilerischen Charakters sich leicht erweitern ließen, daß ein ganz ähnliches, die 137 Quaestiones des Pseudo-Athanasius ad Antiochum, in zum Theil wörtlicher Uebereinstimmung daneben existirt (dessen angeblich jüngeres Alter sich nicht mit K. durch Vergleichung einer Quästion erweisen läßt), daß ein bayrischer Codex statt 154 nur 92 Fragen hat und zwar von 89 an andere als Gretser, daß endlich die patristischen Aussprüche wirr und ohne Ordnung durch einander laufen, so wird jeder Unbefangene zugeben, daß sich über den Umfang dieser Erweiterungen nicht wohl streiten läßt, daß dieselben sich aber schwerlich auf einige Quästionen beschränken werden. Cave's Annahme, daß der Grundstock dieses Quodlibets wohl von dem Sinaiten (nur dürfen wir dabei nicht an den Ersten, sondern müssen an den Dritten denken) herrührt, aber später bedeutend vermehrt wurde, ²⁾ ist daher ganz annehmbar, denn wie das Werk uns jetzt vorliegt, kann es nicht vor dem 9. Jahrhundert zum Abschluß gekommen sein.

Die mystischen Betrachtungen über das Hexaemeron können allerdings den Sinaiten zum Verf. haben, wenn auch die Argumente, welche K. dafür ausführt zu künstlich und unsicher sind, um einen zwingenden Beweis dafür zu geben. Die Rede de sacra synaxi und die beiden Recensionen der Homilie zum 6. Ps. schreibt K. gleichfalls dem Sinaiten zu, ohne daß sich dafür ein vollgültiger Beweis erbringen ließe; die *sententiae collectae ex Ario* scheinen ihm des Si-

2) Vergl. I, 532: Videntur mihi hae quaestiones esse cento, primum ab Anastasio inchoatus, deinde ab aliis variis locis ac temporibus auctus et absolutus, hinc fit, ut in codicibus mss. mire variet quaestionum numerus. Cave hat also keineswegs das Werk für ein erst „um die Mitte des 9. Jahrh. zusammengestelltes Sammelsurium“ gehalten.

naiten nicht unwürdig, dagegen erklärt er mit Recht die *disputationes III. adv. Judaeos* und den *Tractat de tribus quadagesimis* für Produkte einer weit späteren Zeit. Bei mehreren Homilien wagt er keine Entscheidung.

Außer diesen kritischen Untersuchungen bietet die Dissertation noch Auszüge aus den betreffenden Schriften des Sinaiten, die dem Leser eine Vorstellung von seiner Art die Dinge zu behandeln geben können. Als besonders interessant heben wir daraus die dem 12. B. der Betrachtungen über das Hexaemeron entnommene Erklärung und Application des englischen Grußes Luc. 1, 28 auf die Kirche hervor. Sie zeigt, wie nahe sich schon damals in der katholischen Vorstellung Maria und die Kirche, welche beide ihren Typus in Eva hatten, berühren.

Aubertin hat in seiner Geschichte der Abendmahlslehre nachzuweisen gesucht, in welchem Widerspruche die Vorstellung des Anastasius I. in den süßlichen Reden de *rectis veritatis dogmatibus*, daß die räumliche Unbegrenztheit und folglich auch die Multipräsenz ausschließliches Prärogativ der Gottheit sei, mit der Abendmahlsansicht des Hodegos stehe, der somit nicht von jenem verfaßt sein könne. Er geht dabei von der irrigen Voraussetzung aus, daß der Hodegos bereits die Transsubstantiationslehre vertrete. Auch Dudin hält an dieser Voraussetzung fest, da er aber beide Werke seinem Anastasius Sinaita IV. vindicirt, so kommt er zum Schlusse, dieser müsse seine frühere Ansicht nachträglich im Hodegos geändert haben. Da Hr. K. seine Dissertation lediglich zur Widerlegung Dudin's geschrieben hat, so hielt er es natürlich für nothwendig auch über diesen Gegenstand einen eigenen Excurs zu geben und hat darin die totale Unfähigkeit der katholischen Theologie zur unbefangenen Lösung dogmengeschichtlicher Aufgaben auf's Neue glänzend documentirt. In dem Hodegos wird das consecrirte Brod unter Ablehnung der Bezeichnung Antityp der wirkliche Leib Christi, aber zugleich verweslich genannt, weil der Leib Christi vor der Auferstehung der *σδορά* unterworfen, d. h. greifbar, wandelbar, leidensfähig und sterblich war. Es ist daher der irdische Leib, der im Abendmahle distribuit wird, nicht wie heute die römische Kirche lehrt, der himmlische, verkörperte, unsterbliche (vergl. darüber meine Abh. Jahrb. f. d. Th. XII, 269). Obgleich damit die Identität des eucharistischen und des erhöhten Leibes in Frage gestellt ist, obgleich weder der Sinaita, noch irgend ein anderer griechischer Vater vor der Zeit der Unionsverhandlungen, vor dem 14. Jahrh. von dem Präsentwerden des erhöhten Leibes im Sacramente irgend etwas gewußt hat, obgleich im Hodegos nicht einmal von einer Verwandlung die Rede ist, so nimmt doch Hr. K. statt des ihm dargebotenen Fingers die ganze Hand, er erkennt mit geisttem Blick an der Feder den Vogel, an der Klaue den Löwen und nach dem Rechtssage: *Ubi invenio, ibi vindico*, ergreift er von dem Sinaiten im Namen seiner Kirche Besitz und stempelt ihn zum Zeugen für die römische Transsubstantiationslehre. Aber auch die wenigen Andeutungen, welche die Betrachtungen über das Hexaemeron bieten, weiß Hr. K. in dem gleichen Interesse zu verwerthen. Der Sinaita sagt B. XII. S. 1067 flg. des Migne'schen Abdruckes (gr. Patrologie B. 89): Jesus nenne sich das Brod, das vom Himmel komme, um damit den Gedanken auszuschließen, er rede von seinem Leib und sage damit jedem Communicanten, auch dem bösen, das ewige Leben zu; denn nur die Würdigen, die göttlich und himmlisch Gesinnten genößen das stets vom Himmel kommende Brod

d. h. die Einwohnung und den Abglanz des Vaters, die Gottheit Christi, die irdisch Gesinnten aber empfangen nur das der Erde entstammende bloße Fleisch Christi. Wenn daher Christus sage: Wer mein Fleisch isst und trinket mein Blut, der bleibet in mir und ich in ihm, so meine er damit nicht sein sichtbares Fleisch und Blut, denn sowohl Judas als Simon der Magier hätten den Leib und das Blut der Eucharistie, das Brod und den Kelch, genossen, aber weder habe Christus in ihnen Wohnung gemacht und sei in ihnen geblieben, noch sie in ihm. Diese letzten Worte setzen es außer Zweifel, daß die *γεννηῆς καὶ μόνη ὁρξ τοῦ Χριστοῦ*, welche alle Communicanten empfangen, der Leib und das Blut der Eucharistie oder Brod und Kelch sind, das höhere Gut aber, das nur den geistlich Gesinnten zu Theil wird, ist die Gottheit Christi oder wie er später sagt, *ἡ τοῦ Θεοῦ μετὰληψις τε καὶ ἐνωσις ἐν τῷ ἀνθρώπῳ μεταλαμβάνοντι αὐτοῦ*, das Einwohnen und Bleiben Christi in der gläubigen Seele und das ewige Leben; dabei versäumt er nicht hervorzuheben, daß dieser Genuß nur innerhalb der Kirche und ihres Glaubens möglich ist, nicht bei den Häretikern, wo weder Leben noch Glaube ist. Der Kern der Abendmahlsfeier ist ihm mithin der Genuß der Gottheit, die Vereinigung mit ihr, die Durchbringung mit ihren Lebenskräften, mit einem Worte ein innerer Vorgang des Glaubenslebens, der sich aber zur sacramentlichen Nieszung des Brodes und Kelches so frei verhält, daß er nicht einmal daran gebunden, geschweige denn dadurch causirt gedacht sein kann. Wir begegnen also hier derselben Anschauung, welche wir (Jahrb. f. d. Th. X, 109 fig.) als den Standpunkt des Athanasius nachgewiesen haben. Zu der im Hobeos entwickelten Ansicht zeigt diese Darstellung so wenig Verwandtschaft, daß wir uns nicht zu dem Versuche berechtigt halten, beide disparate und bei dem compilerischen Charakter dieser Litteratur wahrscheinlich aus ganz verschiedenen Quellen abgeslossene Theorien zu einem Ganzen zu verschmelzen. Aber nicht bloß der Sinaite um 685, sondern auch der Patriarch Anastasius I. († 599) wird von Herrn R. zum Vertreter der Transsubstantiation gestempelt, weil er in der vierten Rede arglos gesagt hat: „Christi Gottheit hat nach der ihr zustehenden Macht den Leib den Jüngern zur Speise gegeben, die Seele aber für die Freunde eingesetzt und damit die Größe ihrer Liebe gegen uns bewiesen“. Man denkt unwillkürlich bei dieser dogmengeschichtlichen Methode an das bekannte Wort: „Gieb mir drei Reisen deiner Hand, so will ich dich auf die Basille bringen.“

Hr. Kumpfmüller hat in seiner Dissertation geleistet, was ein katholischer Priester leisten kann und darf, und wenn auch die litterarische Frage von ihm nicht völlig gelöst ist, so hat er doch — freilich nicht zuerst — dazu angeregt und den Weg dazu gezeigt. Dafür gebührt ihm Anerkennung auch von Seite der protestantischen Wissenschaft. Papier und Druck sind schön, aber der Druckfehler zu viele. *)

Frankfurt am Main.

Dr. G. E. Steig.

*) Nachtrag zu S. 528. Man halte überhaupt die Vorstellung ferne, als ob die Dyas der Energieen und der Willen in Christo erst indem monothelischen Streite Gegenstand der Verhandlung geworden sei; sie ist in diesem nur in den Vordergrund des theologischen Interesses getreten, konnte aber schon in den monophysitischen Streitigkeiten nicht wohl umgangen werden. Daher finden wir sie

Conciliengeschichte. Nach den Quellen bearbeitet von Dr. Carl Joseph Hefele, o. ö. Professor der Theologie an der Universität Tübingen. Sechster Band. Freiburg im Breisgau, Herder'sche Verlagshandlung. 1867. VI und 946 S.

Bei der Anzeige dieses Bandes darf sich Referent auf seine Anzeige der fünf ersten Bände in diesen Jahrbüchern 1864 S. 371 ff. beziehen und hat nur hinzuzufügen, daß auch diese neueste Fortsetzung sich durch dieselben Vorzüge der Gelehrsamkeit und des Scharfsinnes, der lichtvollen übersichtlichen Darstellung und der Unbefangtheit der historischen Betrachtung auszeichnet, welche an den früheren Bänden zu rühmen waren, und sich auch seither in immer weiteren Kreisen Anerkennung verschafft haben. Jeder Theologe wird darin ein erwünschtes Hilfsbuch zur Orientirung in denjenigen kirchengeschichtlichen Materien,

bereits in den Argumenten des Briefes des Monophysiten Severus ad Prosdocium medicum (Angelo Mai Scriptor. veter. nov. collect. Tom. VII, P. I, p. 71 und Gieseler Monophysitar. veter. variae de Christi persona opiniones P. I, p. 9 und 10) als Consequenz des chalcedonischen Dogma bestritten. Dafür zeugt auch eine Stelle des Maximus Confessor (opp. ed. Combef. II, 124—126), auf welche mich Hr. Prof. Wagenmann aufmerksam gemacht hat, weil sie über ein verloren gegangenes Werk eines der Anastasius Licht verbreitet. Maximus citirt nämlich darin einen Anastasius unter der schwülstigen Bezeichnung: τοῦ τῆς ἀνατολικῆς γεωγραφίας θεοτάτου καὶ μεγάλου καθηγητοῦ τῆς ἀγίας Θεοῦ πολιτῶν ἐκκλησίας und seine Schrift κατὰ τοῦ διατητοῦ λόγος. Da Theopolis der von Justinian I. der Stadt Antiochien gegebene Name, διατητής ἢ περὶ ἐνώσεως aber der Titel der dogmatischen Hauptschrift des Johannes Philoponus ist, so dürfen wir mit Sicherheit schließen, daß der von Maximus angeführte Anastasius der erste antiochenische Patriarch dieses Namens (559—570, 593—599) gewesen und daß derselbe als Bestreiter der Philoponus aufgetreten ist. Es ist dies ein neuer Beleg, daß Philoponus nicht wie Manche angenommen haben, erst dem 7. sondern dem 6. Jahrh. angehört, was schon dadurch gesichert ist, daß er selbst den neuplatonischen Philosophen Ammonius (nach 485) seinen Lehrer nennt (Zeller Philosophie der Griechen 2. Aufl. IV, 751, Anm. 1). Da Maximus geb. um 580 diese Schrift als Werk seines älteren Zeitgenossen des antiochenischen Patriarchen Anastasius († 599) citirt, so kann dem Bedenken Walchs (Historie der Ketzereien VIII, 829), es sei kein historischer Beweis bekannt, daß Anastasius wirklich eine solche Schrift wider Philoponus hinterlassen habe, um so weniger ein Gewicht beigemessen werden, weil Walch selbst weder in den chronologischen Verhältnissen, noch in der Denkungsweise des Anastasius eine Schwierigkeit findet, ihm dieselbe beizulegen. Aus den Auszügen dieser Schrift bei Maximus erschen wir nun, daß sich schon Anastasius mit der Frage beschäftigte, in welchem Sinne man unbeschadet der *ὑποκείμεναι ἐνέργεια* der beiden Naturen Christi von einer Energie (offenbar der *μία ἐνέργεια θεανδρική* des Arcopagiten) reden könne. Er bestimmt diese als *ἀποτέλεσμα ἀντὶν δύο τῶν ἐμφύτων ἐνεργειῶν ἧγον τὴν πράξιν*, als die Wirklichkeit, in welcher die beiden Naturen concurriren, sofern weder das Göttliche, noch das Menschliche in Christo etwas für sich und ohne das Andere gewirkt habe, sondern jeder Effect aus dem lebendigen Ineinandersein und freien Zusammenwirken beider (*κατὰ τὴν ἐν τοῖς τοῖς ἐνιαῖον περιχώρησιν*) entsprungen sei. Auch diese Notiz zeigt, daß man schon in dem monophysitischen Streite sich mit der Frage ob eine oder zwei Energien in Christo, und wenn das letztere, in welchem Sinne die *μία ἐνέργεια* des Arcopagiten zu interpretiren sei, so eingehend beschäftigt hat, daß man sich noch später in den monotheletischen Controversen darauf berufen konnte.

welche besonders in das Gebiet der Synoden fallen und ebenso einen vortreflichen Leitfaden über die allgemeine Kirchengeschichte der betreffenden Zeitperiode nach dem Wissensstande der Gegenwart finden, der Fachmann aber eine ansehnliche Zahl von Abschnitten, welche die wohlabgewogenen Ergebnisse neuer und selbstständiger Forschung enthalten. Wir zählen aber in diese Kategorie der Fachmänner nicht nur diejenigen, welche mit der Kirchengeschichte zu thun haben, sondern auch die Prosahistoriker oder wenn sie lieber wollen Historiker *κατ' ἐξοχήν*, welche doch von den Theologen auch noch dieß und das lernen können, sofern es sich in der Geschichte überall um wirkliches Wissen und sachmäßiges Verständniß der Dinge handelt. Der Abschnitt, welchen dieser Band umfaßt, reicht von 1250—1409 und repräsentirt demnach eine Zeitperiode, in welcher die kleineren Synoden zurücktreten hinter einigen großen synodalen Knotenpunkten der allgemeinen Kirchengeschichte. Die Synoden von Lyon 1274, von Vienne 1311 von Pisa 1409 bilden daher auch die Mittelpunkte der Darstellung. Von selbst aber reihen sich daran große Geschichtsbilder, wie die Geschichte der Griechen-Union von 1274, Bonifacius des achten, des Ausganges des Templersordens, der Kämpfe Johann's XXII und seiner Nachfolger mit dem Kaiser Ludwig und zuletzt des großen Papst-Schisma's. Von hervorragender Bedeutung ist die Darstellung des großen Streites des Papstes Bonifacius des achten mit Philipp dem Schönen, welche alle neuen Quellenaufschlüsse benutzend doch im Urtheile viel maßvoller zu Werke geht, als Bontaric in seiner Geschichte des französischen Königs, welchen der Einblick in die Fälschungen jener Zeit und die daher entsprossenen früheren geschichtlichen Irrthümer zum Theil auch zur übertriebenen Kritik geführt hat (vgl. z. B. S. 313, n. 311). Der Verfasser der Conciliengeschichte ist aber auch sachlich den in jener Zeit streitenden Standpunkten möglichst gerecht geworden, nur dürfte wohl die Staatsidee, welche Philipp vertreten hat, von den unreinen Wegen, durch welche dieses geschah, mehr unterschieden werden. Andererseits gereicht es zwar sicher dem Verfasser der Conciliengeschichte zum Ruhme historischer Objektivität, daß er das Leidenschaftliche und Uebergreifende im Verfahren des Papstes nirgends verläugnet, aber man wird sich doch sehr hüten müssen, demselben daraus einen Vorwurf zu machen. Was das Verhältniß zu den Fürsten betrifft, so wird S. 314 ff. selbst angeführt, daß Bonifacius gegenüber von Philipp nicht mehr gefordert habe, als seinerzeit schon Gregor IX. den Griechen und dem Kaiser Friedrich II. gegenüber. Wir könnten hinzufügen, als auch schon Gregor VII. bei verschiedenen Anlässen (z. B. reg. I, 63. II, 63. 74. 25. IV, 2. VII, 6. 25). Es bleibt daher nur der Klugheitsfehler, daß Philipp die päpstliche Theorie den Franzosen gegenüber praktisch geltend machen wollte in einem Augenblicke, da sie dieselbe nicht ertragen konnten. Das ist aber überhaupt wohl sein größter Fehler, daß er den bisherigen Standpunkt mit unerbittlicher Zähigkeit in der Zeit festhielt, in welcher sich schon wesentlich neue Ideen bei den Fürsten und Völkern Bahn brachen. Er vertritt schon ein Epigonthum der mittelalterlichen Papsidee, woraus sich auch einestheils das eigenthümlich Dogmatikale und anderentheils das Leidenschaftliche in seinen Kundgebungen erklärt. Aber die Schuld des Unterliegens im Kampfe liegt eben deshalb nicht an seiner Person. Ein sehr unbeeangenes Urtheil fällt der Verfasser aus Anlaß des nachmaligen Processes über den Papst auch in Betreff der gegen denselben erhobenen Anklagen und Zeugen-

ausfagen, und will wenigstens nicht wagen, dieselben sämmtlich in das Reich der Lügen und Fabeln zu verweisen, ohne natürlich heutzutage noch den fruchtlosen Versuch machen zu wollen, Wahres und Falsches im Einzelnen festzustellen. S. 413. f. Wenn man aber bedenkt, daß die Menge der Zeugen gar nichts besagen will, daß die Anfeindung von der Wahl Bonifacius her begann, daß die meisten Ankläger Feinde sind, andere unter dem Einflusse der Schwäche der Kirche zur Zeit des Processes stehen, die Eigenschaft eines klassischen Zeugen sich bei gar keinem nachweisen läßt, so ist es doch wohl nicht zu weit gegangen, die persönlichen Beschuldigungen mit Höflichkeit ganz zu verwerfen. Der entscheidende Grund für dieses Verfahren dürfte überdies darin liegen, daß die Anklagen selbst ihrem Inhalte nach doch sämmtlich aus der allgemeinen Schatzkammer ähnlicher auch in anderen Fällen verwendeten Lügen genommen sind. Man kann hier wohl mit gutem Grunde soweit gehen wie der Verfasser selbst in seiner trefflichen Darstellung des Templerprocesses, in welcher er sich auch und zwar trotz aller Geständnisse der Beschuldigten für die Richtigkeit der Anklagen entscheidet, weil die Geständnisse sich aus der Art des Processverfahrens erklären und die Anklagen nach der Schablone der Kegerprocessen zugeschnitten sind. Ebenso frei von Rücksichten ist des Verfassers Darstellung vom Papstthum in Avignon, Schisma und Concil von Pisa, und wir können auch das Urtheil über das letztere, daß dasselbe den Vorwurf der Uebereilung nicht ganz vermieden habe, nur gerechtfertigt finden. So muß man wenigstens urtheilen, wenn man sich nur an das nächste Ziel desselben, die Beseitigung des Schisma's hält. Das Verfahren hat freilich eine andere Seite, es verräth sich darin ein gewisser Drang, jenen neuen Verfassungsgedanken, welche das Schisma hervorgerufen hat, einen realen Ausdruck zu geben, und das letzte Urtheil über die Synode kann daher nur zugleich mit dem Urtheile über diese Verfassungsbewegung gefällt werden. Die Synode von Pisa steht erst am Eingange des großen Conflictes und trägt auch deswegen das Gepräge des Unfertigen. Von manchen Einzelheiten, mit welchen wir nicht einverstanden sind, seien nur einige wenige noch erwähnt. Aus Anlaß des bekannten Schreibens Albrechts I., in welchem das Recht der Kurfürsten zur Königswahl auf päpstliche Einsetzung zurückgeführt wird, ist S. 289 bemerkt, daß dieß nachweisbar hier zum erstenmale geschehen sei, und namentlich sich bei Innocenz III., Bonifaz VIII. und Urban VI. nicht finde. Hierbei hätte wenigstens die Dekretale Venerabilem Innocentius III. erwähnt werden sollen, deren Worte *cum ad eos jus et potestas hujusmodi ab apostolica sede pervenerit* sich schwerlich bloß auf die im Folgenden ausgesprochene Voraussetzung zurückführen lassen, daß eben durch den Papst das Kaiserthum zu den Deutschen gebracht und dadurch die Wahl des Römischen Königs überhaupt gegeben worden sei, vgl. die *Clem. Romani principes*. In dem Streite der Franziskaner mit Johann XXII. ist zwar die Berufung auf die Bulle Nikolaus III. *exiit qui seminat* S. 569 erwähnt, nicht aber, daß dieselbe richtig, und die Entscheidung Johann's ihr widerstreitend war. Von Johann XXII. ist S. 525 erzählt, daß er auf dem Sterbebette seine Lehre vom Zustande der Seele der Gerechten vor dem Gerichte widerrufen habe, ohne der gewichtigen Quellenzeugnisse gegen diesen Bericht zu erwähnen. Entscheidend bleibt immer, daß die Sentenz Benedikts XII. über diesen Gegenstand nichts von jenem Widerrufe weiß. Eben deswegen wird in derselben die Lehre Johann's selbst ganz übergangen und die Sache

vielmehr so dargestellt, Johann habe den Cardinälen und Prälaten die Beantwortung der Frage, über welche verschiedene Meinungen gewesen seien, aufgegeben, sei aber gestorben, ehe er selbst sich darüber aussprechen konnte. Ueber den Kurverein von Rense 1338 sagt der Verfasser S. 559, unbestritten sei nur die Urkunde, worin sich die Kurfürsten verpflichten, die Ehren, Rechte, Freiheiten und Gewohnheiten des Reiches aufrecht zu halten; da er sich hiebei auf Fickers treffliche Arbeit beruft, so hätte um so weniger das über ernsthafte Zweifel erhabene Instrument erwähnt werden müssen, in welchem die Kurfürsten den Satz feststellen, daß der erwählte König kraft der Wahl auch ohne Bestätigung des Papstes seine Rechte anzutreten habe. Ueber Johann von Nepomuk ist S. 694, wo im Texte sein Tod wegen des Beichtsiegels erwähnt wird, in Note 3 gefragt: wie kann man da (Angesichts der von ihm bestätigten Urkunden) noch die historische Existenz des Johann von Nepomuk läugnen? In dem Streite über diese Sache handelt es sich aber nicht um die Existenz des Generalvikars Johann von Pomuk, sondern um die an seinen Namen geknüpfte Legende. Bei dem englischen Bauernkrieg von 1381 ist S. 819 der Zusammenhang mit Wiclef wenigstens zweifelhaft gelassen. Aber fasc ziz. gibt an der angeführten Stelle gar keinen Beleg dafür und die Gunst der Bauern für die Mendikanten spricht entschieden dagegen. Doch genug von solchen Dingen, in welchen die Ansichten verschieden sind. Nicht diese hervorzuheben war der Zweck dieser Anzeige, sondern zu der aufregenden und so vielfach belehrenden Lektüre des schönen Werkes auch aus Anlaß dieses sechsten Bandes einzuladen.

E. Weizsäcker.

Uebersicht

über neuere reformationsgeschichtliche Literatur, zugleich Anzeige
folgender Werke:

- 1) Dr. Martin Luthers sämtliche Werke. Erste Abtheilung. Homiletische und catechetische Schriften. Siebenter Band. Zweite Auflage. Frankfurt a. M., Heyder und Zimmer. 1866. Achter Band. 1867. 8°.
- 2) Dr. Martini Lutheri Opera latina varii argumenti, ad reformationis historiam maxime pertinentia, cur. Dr. H. Schmidt. Frankfurt und Erlangen, Heyder und Zimmer. Vol. I—IV. 1865—67. 8°.
- 3) Dr. Martin Luther's Briefwechsel, mit vielen unbekannten Briefen 2c. herausgegeben von Dr. C. A. H. Burkhart. Leipzig, Vogel. 1866. X. 524. S. 8°.
- 4) Christoph Scheurl's Briefbuch, ein Beitrag zur Geschichte der Reformation und ihrer Zeit, herausgegeben von Franz Freiherrn von Soden und J. K. F. Knaack. Erster Band. Potsdam, Gropius. 1867. 169. S. 8°.

- 5) Corpus Reformatorum Volumen XXIX—XXXV. Joannis Calvini Opera quae supersunt omnia ediderunt Guilielmus Baum, Eduardus Cunitz, Eduardus Reuss, Theologi Argentoratenses. Vol. I—VI. Brunsvicae, Schwetscke et Fil. (M. Bruhn). 1863—1867. 4°.
- 6) Mittheilungen zur Vaterländischen Geschichte, herausgegeben vom historischen Verein in St. Gallen. III—VI. St. Gallen. Scheitlin und Zollikofer. 1865—1866. 8°.
- 7) Der Heidelberger Catechismus in seiner ursprünglichen Gestalt, herausgegeben nebst der Geschichte seines Textes im Jahre 1563, vom Pfarrer Alb. Wolters. Bonn, Marcus. 1864. 8°.
- 8) Confessio Helvetica posterior, olim ab Henrico Bullingero conscripta, nunc denuo ad fidem editionis principis Anni D. 1566 edid. etc. Eduardus Boehl, Dr. theol. et prof. p. o. Vindebonae, Braumüller. 1866. 8°.
- 9) Joannis a Lasco Opera tam edita quam inedita rec. A. Kuyper. Amsterdam und Haag, Fr. Müller und Nyhoff. 1866. gr. 8.

Am 31. October 1867 hat die evangelische Kirche — still und ernst, wie es der Ernst der Zeitläufe mit sich brachte — das 350jährige Gedächtniß des Anfangs der Wittenberger Reformation gefeiert. Aus diesem Anlaß dürfte es den Lesern dieser Jahrbücher nicht unwillkommen sein, eine kurze literarische Uebersicht über die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Reformationsgeschichte zu erhalten. Wir gehen zurück bis zum letzten großen Secularjahr der deutschen Reformation, dem Todesjahr Melancthons und werden versuchen, was die letzten sieben Jahre 1861—67 an bedeutenden reformationsgeschichtlichen Erscheinungen, und zwar theils an neuen Quellen theils an neuen Bearbeitungen, uns gebracht haben, in kurzem Ueberblick zusammenzustellen. Bibliographische Vollständigkeit ist nicht unsere Absicht; Manches, bes. von außerdeutscher Literatur, mag uns entgangen sein, Anderes übergehen wir absichtlich. Manches ist früher schon in diesen Jahrbüchern ausführlicher besprochen, Anderes wird später noch eine Besprechung finden. Aber bei dem sparsamen Raum, der unsern Anzeigen zugemessen ist, sind wir genöthigt, vieles Einzelne auf solche „beurtheilende Gesamtübersichten“ zu versparen, wie sie ja in dem Programm unsrer Jahrbücher ausdrücklich in Aussicht gestellt sind.

Die werthvollste Bereicherung der Reformationsliteratur aus dem genannten Zeitraum bilden unstreitig die neuen Ausgaben und Sammlungen der Reformatorenschriften, wie sie uns in den Fortsetzungen der Erlanger Luther-Ausgabe und in der neuen ebenso stattlichen, als trefflichen Ausgabe der Werke Calvins in dem Corpus Reformatorum Vol. XXIX—XXXV, sowie in einigen weiteren einschlägigen Publicationen vorliegen.

Ueber die Erlanger Ausgabe der Schriften Luthers ist in Band VIII dieser Jahrbücher 1863, S. 397 berichtet und dieselbe, als die anerkanntermaßen

vollständigste und correcteste Ausgabe der lateinischen wie deutschen Werke des Reformators, aufs angelegentlichste empfohlen worden. Unterlassen sind von den deutschen Schriften die doppelte Hauspostille (herausgegeben von E. L. Enders, Frankfurt und Erlangen 1862 ff. 6 Bände) und der Anfang der Kirchenpostille (homiletische und catechetische Schriften, Bd. 7 und 8, herausgegeben von E. L. Enders. Frankf. u. Erlangen 1866 und 1867) in zweiter Auflage und zwar, in Vergleich mit den älteren Ausgaben sowohl als mit der ersten von Plochmann besorgten Auflage der Erlanger Sammlung, in wesentlich verbesserter Textgestalt erschienen. Es wäre nur zu wünschen, daß statt so vieler unnützer Predigtliteratur aus modernen Predigt-Fabriken, von denen der Büchermarkt immer noch überfluthet wird, diese Lutherpredigten wie die übrigen Lutherchriften von unsern lutherischen Theologen und Pastoren fleißiger studirt und auch häufiger gekauft, und daß durch solche lebhaftere Betheiligung des Publikums die Verlagshandlung in der Förderung ihres verdienstlichen Unternehmens auch thatsächlich unterstützt würde.

Bei den Opera latina Lutheri ist die bis zu Tomus XXIII fortgeschrittene erste Abtheilung, welche die exegetischen Schriften enthält, vorerst unterbrochen und dafür die zweite Abtheilung der lateinischen Werke Luthers, die Opera varii argumenti, ad reformationis historiam inprimis pertinentia, in Angriff genommen worden, da die Verlagshandlung mit Recht glaubte voraussetzen zu dürfen, daß bei der in den letzten Jahren neuangeregten Vorliebe für die Reformationsgeschichte das Interesse des theologischen Publicums diesen reformationshistorischen Schriften vielleicht mehr als den exegetischen sich zuwenden werde. Da es hierbei die Aufgabe war, den geistigen Entwicklungsgang des Reformators und zugleich den Gang der deutschen Reformation in ihren wichtigsten Urkunden darzulegen, so war es von selbst gegeben, daß fürs Erste möglichst die chronologische Reihenfolge eingehalten, daß zweitens auch die homiletischen Schriften vor dem Jahr 1817 dieser Abtheilung einverleibt und daß endlich drittens auch einige von den Schriften der Gegner aufgenommen wurden, damit Veranlassung und Geschichte der damaligen Ereignisse leichter erkannt werde. Die Briefe Luthers mit Ausnahme einiger weniger, die unmittelbar mit der Reformationsgeschichte oder mit anderen Schriften zusammenhängen, sollen dann die dritte Abtheilung der ganzen Lutherausgabe bilden. Die jetzt begonnene zweite Abtheilung ist auf 8—9 Bände (in dem bekannten, zwar leider etwas allzu kleinen, aber jetzt nicht mehr abzuändernden Octatformat der Erlanger Ausgabe) berechnet. Von diesen liegen bis jetzt die 4 ersten vor, besorgt von Dr. H. Schmidt, Lehrer an der lat. Schule in Erlangen (Erlangen und Frankfurt 1865, 1866, 1867). Band I enthält nach 3 Vorreden (vom Herausgeber, von Amsdorf, von Luther selbst vom Jahre 1545) zuerst 43 lateinische Predigten oder Predigtfragmente aus den Jahren 1515—1518, dann noch 8. Schriften Luthers aus den Jahren 1516—1518, nämlich 1) die Disputationsthesen de viribus et voluntate hominis vom Jahre 1516 nebst einem Fragment aus Vorlesungen Luthers; 2) die Ablassthesen von 1517, nebst dem Schreiben vom Churfürst-Erzbischof Albrecht von Mainz; 3) die disputatio Lutheri contra scholasticam theologiam (oder wie der ursprüngliche Titel lautet: centum conclusiones de gratia et natura vom September 1517, also noch vor die Ablassthesen gehörig); 4) die zwei Predigten de indulgentia et poenitentia vom Jahre 1517; 5) disputatio de veritate in-

quirenda et timoratis conscientiiis consolandis, 1518; 6) disputatio de circumcissione vom Jahre 1518; 7) disputatio Heidelbergae habita sammt den dazu gehörigen probationes conclusionum etc. vom 26. April 1518; endlich 8) die Asterisci Lutheri adversus Obeliscos Eccii, zuerst gedruckt 10. August 1518. Von Schriften der Gegner sind in diesem Bande enthalten: duae Tetzeli disputationes Lutheri sententiae de indulgentiis oppositae und der dialogus Silvestri Prieriatis de potestate papae in Lutheri conclusiones, der 1517 zuerst in Rom, 1518 in Leipzig gedruckt ist.

Die Antwort Luthers auf diesen Dialog des Prierias vom Jahre 1518 eröffnet den zweiten Band, der dann weitere Schriften aus den Jahren 1518 und 1519 bringt, namentlich die Briefe Luthers an den Bischof von Brandenburg, an Staupitz, an Leo X., die resolutiones disputationum de virtute indulgentiarum, die Schrift gegen Hogstraten, 4 Predigten de virtute excommunicationis, de digna praeparatione cordis pro sumendo sacramento eucharistiae, de triplici und de duplici justitia, Acta Augustana, die appellatio a Papa ad Concilium — dieß Alles vom Jahr 1518; dann die epistola ad Leonem X, ep. ad monachos Jutterboccenseis, die defensio contra malignum J. Eccii judicium von 1519; dazu kommen mehrere wichtige Schriften der Gegner und andere Actenstücke aus denselben Jahren 1518 und 1519, z. B. nova decretalis Leonis X de indulgentiis vom 9. November 1518, Briefe an Cajetan, Churfürst Friedrich, brevis historia de legato Miltitio, ep. Erasmi ad Fridericum Sax. ducem vom 14. April 1519 und Anderes.

Der dritte Band, im Jahre 1866 erschienen, schließt die auf den Ablassstreit bezüglichen Actenstücke mit der disputatio et excusatio Lutheri adversus criminationes Eccii und führt hinüber zu der folgenden Hauptaction der deutschen Reformationsgeschichte, zur Leipziger Disputation und den darauf bezüglichen Schriften: resolutiones L. super propositionibus Lipsiae disputatis, resolutio super propositione XIII de potestate papae (nach Köstlin I., S. 251, schon vor der Disputation gedruckt), und VI conciones de sacr. baptismi, de passione, de confessione et sacr. eucharistiae etc. Der im Jahre 1867 erschienene Band IV endlich bringt noch eine weitere auf die Leipziger Disputation bezügliche Schrift, die Hauptschrift des Jahres 1520 de libertate christiana, die Schrift gegen die Löwener Theologen, disputationes Lutheri aus den Jahren 1519—1545. Für Band V sind die Schrift de captivitate Babylonica und weitere Schriften der Jahre 1520 und 1521, für Band VI die auf den Wormser Reichstag bezüglichen Stücke und Anderes aus den Jahren 1521 und 1522, für Band VII die Schrift de servo arbitrio und vieles Andere in Aussicht gestellt, und in einigen weiteren Bänden sollen endlich noch die lateinischen Tischreden, einige Vorreden u. dgl. sich anreihen. Einen Hauptvorzug dieser Ausgabe bilden, neben der Sorge für Herstellung eines correcten Textes, besonders noch die fleißigen, gründlichen und und gelehrten historisch-bibliographischen Einleitungen zu den einzelnen Schriften; und so dürfen wir, bei dem erfreulich raschen Fortschreiten der Bändchen hoffen, in wenigen Jahren eine Urkundenammlung für den geistigen Entwicklungsgang Luthers wie für die gesammte deutsche Reformationsgeschichte zu besitzen, wie sie uns in gleicher Vollständigkeit und Correctheit bisher nirgends geboten war, und es bleibt uns nur der schon früher ausgesprochene Wunsch übrig (Jahrbb. Bd. VIII, S. 398), daß dem verdienstlichen Unternehmen des Herausgebers und

der Verlags-Handlung auch die Theilnahme unserer Theologen und Geistlichen nicht entstehen möge.

Eine werthvolle Ergänzung zu dieser wie zu sämmtlichen bisherigen Luther-Ausgaben bildet die von Dr. Bindseil in Halle besorgte Ausgabe der lateinischen Tischreden Luthers und der von Archivar Burckhardt in Weimar herausgegebene Briefwechsel Luther's.

Die erstere ist in den Jahren 1863—1866 in 3 Bänden erschienen unter dem Titel: *Dr. Martini Lutheri Colloquia, meditationes, consolationes, judicia, sententiae, narrationes, responsa, facetiae, e Codice Ms. bibliothecae orphanotropei Halensis etc. edita et prolegomenis indicibusque instructa ab H. E. Bindseil. Lemgoviae et Detmoldi.*

Ueber die Bedeutung derselben, über ihr Verhältniß zu den deutschen Tischreden sowie über die Quellen und den Plan dieser neuen Ausgabe habe ich beim Erscheinen des ersten Bandes in den Göttinger Gelehrten-Anzeigen 1864, Stück 17, S. 641 ff. ausführlicher berichtet, wie denn auch der Herr Herausgeber selbst sich darüber nicht bloß in der gelehrten und ausführlichen Einleitung, sondern auch in einer besonderen Anzeige in den Studien und Kritiken, Jahrgang 1866, in eingehendster Weise ausgesprochen hat. Hier bemerken wir nur, daß diese lateinische Sammlung der Colloquien Luthers wahrscheinlich ums Jahr 1560 von Anton Lauterbach, Diaconus in Wittenberg, zuletzt Superintendent in Pirna, verfaßt ist, somit nicht etwa eine lateinische Uebersetzung, sondern eine selbstständige und in vielen Stücken ursprünglichere Recension der sogen. Tischreden darbietet, als die 1566 erstmals von Johann Aurifaber herausgegebene, später von Stangwald, Selnecker, Walch und Anderen in verschiedener Weise reproducirte deutsche Sammlung, und daß daher diese neue Ausgabe, wobei theils eine in der Bibliothek des Halle'schen Waisenhauses befindliche Handschrift, theils eine 1571 vom Pfarrer Nebenstod besorgte, aber außerordentlich seltene und überdies sehr ungenaue Frankfurter Ausgabe zu Grunde gelegt ist, sehr viel wichtiges neues Material zur Ergänzung, Berichtigung und Erklärung der deutschen Tischreden enthält. Die Ausgabe selbst ist von Dr. Bindseil mit jener scrupulösen Genauigkeit besorgt, die wir von dem *Corpus Reformationum* und anderen Arbeiten her kennen, und namentlich ist zur Vergleichung der lateinischen Colloquien mit den deutschen Tischreden sowohl in der Vorrede als in den Band III abschließenden Registern nur fast allzu reiches Material beigebracht. Doch bedarf, wie ich in Bezug auf Bd. I a. a. O. gezeigt habe und wie sich in Bezug auf Bd. II und III ebenso leicht zeigen ließe, der lateinische Text an manchen Stellen noch der weiteren theils sprachlichen theils sachlichen Aufklärung und Richtigstellung, bevor er als durchaus lesbar und geschichtlich verwendbar betrachtet werden kann, und es ist hier für die in Aussicht gestellte Erlanger Revision noch Manches zu thun.

Wichtiger noch und werthvoller als die, doch immer nur als secundäre Quelle und stets mit einer gewissen Vorsicht zu gebrauchenden Tischreden oder Colloquien ist, nach seinem Quellenwerth für die Lebensgeschichte Luther's und für die ganze Geschichte der Reformation der Briefwechsel Luthers, die von ihm und an ihm geschriebenen Briefe. Die erste vollständige Sammlung wenigstens des einen Theils dieser Correspondenz, nämlich der Briefe Luther's, hat vor nun bereits mehr als vierzig Jahren (1825 ff.) de Wette veranstaltet und den fünf Bänden dieser Sammlung hat dann 1856 Seidemann

einen sechsten mit zahlreichen Ergänzungen und Berichtigungen hinzugefügt. So verdienstlich aber auch diese beiden Arbeiten waren und so sehr durch sie das Studium der Reformationsgeschichte gefördert worden ist, so mußte sich doch Jedem, der mit denselben sich genauer beschäftigt, längst die Ueberzeugung aufdrängen, wie Manches immer noch theils für die Vervollständigung theils für die Verbesserung des Textes wie der Chronologischen Bestimmungen zu thun sei. Eben diese Wahrnehmung war es, die bei Herrn Dr. C. A. F. Burkhart, großherzoglich und herzoglich sächsischen Archivar an dem Ernestinischen Gesamt-Archiv zu Weimar den Plan des Werkes zur Reife gebracht hat, das unter dem Titel *Dr. Martin Luther's Briefwechsel mit vielen unbekannten Briefen und unter vorzüglicher Berücksichtigung der de Wette'schen Ausgabe*. Leipzig, Vogel 1866, erschienen ist. Er stellt sich die Aufgabe, nicht bloß eine große Zahl von bisher ungedruckten Briefen Luthers in extenso, andere bereits anderwärts gedruckte, wenigstens in Regestenform zu geben, sondern auch sonst zur Ergänzung und Verbesserung des de Wette'schen Werkes zu thun, was möglich war. Ausgehend von der richtigen Erkenntniß, daß nur aus einem Briefwechsel Luthers, nicht aus Luthers Briefen allein ein förderndes Material für die Geschichte der Reformation gewonnen werden kann, hat er in weit größerem Umfang als die früheren Sammler auch die Briefe an Luther berücksichtigt. In der Wiedergabe der Texte hat er, ohne das Charakteristische der Luthersprache zu verwischen, doch eine constantere Schreibweise und Interpunktion herzustellen gesucht. Neu und in extenso abgedruckt sind nahe an 300 Briefe, ungefähr eine gleiche Zahl anderswo gedruckter ist in Regestenform mitgetheilt unter Angabe der Quellen und des früheren Druckortes. Große Mühe, hat der Herr Herausgeber sodann mit der richtigeren Datirung der Briefe sich gegeben und dadurch viele (etwa 150) Stücke nun erst in die richtige chronologische Ordnung gebracht. Außerdem sind viele falsche Lesarten berichtigt, fehlende Zusätze nachgetragen, und das Verständniß zahlreicher Stellen durch erklärende Bemerkungen oder Citate aus alter und neuer Literatur gefördert. Kurz, so bescheiden auch Herr Dr. Burkhart seine mühevolle Arbeit nur als eine Nachlese der de Wette-Seidemann'schen Sammlung bezeichnet, in Wahrheit ist sie viel mehr als das: sie ist eine werthvolle, auf vielen Punkten bahnbrechende Vorarbeit für eine neue, den jetzigen Anforderungen der Wissenschaft entsprechende Ausgabe des Briefwechsels Luther's, für welche wir den rechten Mann mit ihm recht bald herbeiwünschen möchten. Da es wird gewiß Jeder, der von dem Burkhart'schen Buch genauere Kenntniß nimmt, recht lebhaft bedauern, daß es dem Herrn Verfasser nicht gefallen hat, noch einen Schritt weiter zu gehen und uns, wenn auch nicht mit einer neuen vollständigen Ausgabe, wozu die Zeit vielleicht noch nicht ganz gekommen ist, aber doch wenigstens mit vollständigen, chronologisch geordneten Regesten der sämmtlichen, bis jetzt bekannten und gedruckten Briefe von und an Luther zu beschenken. Jedenfalls wäre das eine Arbeit, durch deren gründliche und geschickte Ausföhrung sich Jemand das größte Verdienst erwerben könnte und wozu jetzt theils in der de Wette-Seidemann-Burkhart'schen Sammlung theils in dem *Corpus Reformatorum* und anderwärts genügendes Material vorläge. Doch lassen wir uns durch den Wunsch nach mehr die Freude und den Dank für den reichen hier gebotenen Schatz nicht verkümmern! Ist es auch selbstverständlich, daß, nachdem wir bereits eine sechsbändige Sammlung von

Lutherbriefen besitzen, eine solche Nachlese nicht allzuviel des Neuen und Bedeutenden mehr enthalten kann, daß vielleicht auf den ersten Anblick manche der hier mitgetheilten Stücke von untergeordnetem Werthe erscheinen: so ist es doch, wie der Herr Herausgeber (S. IX) mit Recht bemerkt, Luthern gegenüber „eine Ehrenschild des deutschen Protestantismus, Alles, was den Reformator bewegt, zu das Licht zu ziehen, das wir nicht zu scheuen haben, wenn wir ihn in der Alltäglichkeit seines Lebens und in seinen weltbewegenden Ideen zu erfassen suchen“. Und ist es auch zunächst nur seine Person, um welche diese Forschung sich dreht, so ist doch dieser Mittelpunkt ein so bedeutender, daß von ihm aus die nächsten und allseitigsten Blicke sich eröffnen in die ganze Zeit hinein — nach allen Richtungen hin. In der That giebt es denn auch kaum einen bedeutenderen Vorgang der deutschen Reformationsgeschichte, der nicht aus dem Burckhardt'schen Werke — theils aus den mitgetheilten Briefen und Briefregesten, theils aus den erklärenden und berichtigenden Noten zu der de Wette-Seidemann'schen Sammlung — irgend ein neues Licht empfinde. So, um nur Einiges anzuführen, Luthers Verhalten zum Reuchlinischen Streit (S. 1), seine Beziehungen zu den Mührbergern Scheurl, Ebner, W. Link, Baumgärtner u. A. (S. 3 ff.), zu Dr. Eck (S. 5 u. ö. 6), sein Verhältniß zu Staupitz, der Ablassstreit, die Heidelberger und Augsburger Reise (S. 11 ff.), die Verhandlungen mit Miltitz, der Brief Luthers an Kaiser Carl V., der hier zum erstenmal genau nach dem ersten Druck mitgetheilt wird (S. 25), der Wormser Reichstag (S. 38 ff.) die Verhandlungen mit Carlstadt, wofür eine Reihe wichtiger Actenstücke hier erstmals gegeben wird (S. 79 ff.), die Verhältnisse der Universität Wittenberg, die Beziehungen Luthers zu den sächsischen Churfürsten Friedrich, Johann, Johann Friedrich, zur Churfürstin Sibylla, zu den Herzogen Georg und Heinrich von Sachsen, zu König Christian von Dänemark u. s. w., denn eine Menge von Chrestreitigkeiten und Fragen über Ehegesetzgebung, Pfarrbesetzungen, Kirchenvisitation (S. 114 ff.), Bugenhagens Hamburger Wirksamkeit (S. 145), Augsburger Reichstag (S. 173 ff., wo die Chronologie immer noch Schwierigkeiten macht), Verhandlungen über die Statthastigkeit einer Gegenwehr (S. 188 ff.), Menius und sein Verhältniß zu Crocius Nubianus, (S. 196), die Verbungen des Papstes wegen eines Concils, die Prophezeiung des Pfarrers Michael Stiesel zu Lechan (S. 216 ff.), die Casseler und Wittenberger Concordienverhandlungen (S. 229 ff.), die englische Botschaft vom Jahre 1535 (S. 233 ff.), die Schmalkaldener Verhandlungen, die Markgräfin Elisabeth von Brandenburg, die Irrungen in Augsburg wegen des Predigers Fesler, die Koblhaas'sche Fehde, die Eheangelegenheit des Landgrafen Philipp, die Einführung der Reformation in Schweden, die Raumburger Bischofswahl, die Regensburger Vergleichsverhandlungen, die Braunschweig'sche Angelegenheit, die Würzener Irrung, das Regensburger Colloquium u. s. w. u. s. w.; kurz es sind die wichtigsten Vergänge und Beziehungen der Reformationsgeschichte, welche durch die mitgetheilten Actenstücke oder Notizen weitere erwünschte Beleuchtung erhalten. Im Einzelnen hätten wir freilich theils zu den Texten theils zu den Noten des Herrn Herausgebers noch manche Berichtigungen nachzutragen, wenn Raum und Zeit es verstatte, und wir scheiden auch von dieser neuen und dankenswerthen Bereicherung unserer reformationsgeschichtlichen Quellenliteratur mit dem Gefühl, wie viel hier doch im Ganzen und Einzelnen noch zu thun ist, um auch nur die leitenden Persön-

lichkeiten und die hervorragendsten Thatfachen des Reformationszeitalters nach allen Seiten hin in klares Licht zu stellen.

Nicht unerwähnt wollen wir lassen, daß wir neuestens von einem Theil der Briefe Luthers eine geschmackvolle deutsche Uebersetzung erhalten haben durch C. A. Hase (Leipzig, 1867).

Gewissermaßen eine Ergänzung zu dem Briefwechsel Luthers und jedenfalls einen interessanten Beitrag zur Quellenliteratur des sechszehnten Jahrhunderts bildet das Briefbuch des Nürnberger Juristen und Reformationsfreundes Christoph Scheurl, dessen ersten Theil, Briefe von 1506—16 enthaltend, Franz von Soden in Nürnberg und J. K. F. Knaake in Potsdam herausgegeben haben (Potsdam 1867): Scheurls Freundschaft mit Trutvetter, Staupitz, Carlstadt, Spalatin, Amsdorf, Eck, Cochleus, Luther, Melancthon und vielen Anderen, seine vielfachen Stellungen als Syndicus in Bologna, als Professor in Wittenberg, als Rechtsbeistand in Nürnberg, als Gesandter in verschiedenen Angelegenheiten, seine Belesenheit und humanistische Bildung, seine Theilnahme an allen Ereignissen und seine Sorgfalt im Verzeichnen derselben berechtigen wohl dazu ihn der Geschichtsforschung mehr als bisher zugänglich zu machen. In der That, läßt schon der bisher veröffentlichte Theil dieser Correspondenz in manche Verhältnisse jener Zeit interessante Blicke thun, und der in Bälde zu erwartende zweite Band, welcher Briefe aus den Jahren 1517 und 1518 enthalten soll, wird noch näher in die Reformationsgeschichte selbst einführen.

Größer aber noch und jedenfalls glänzender als die Leistungen für Luther ist dasjenige, was für Herausgabe der Werke Calvins in den letzten Jahren geschehen ist durch die neue, ebenso treffliche als schöne Ausgabe der *Opera Joannis Calvini, quae supersunt, omnia*, welche von den drei Straßburger Theologen Wilhelm Baum, Eduard Cunitz und Eduard Reuß unternommen worden, und welche die zweite Section des von C. G. Bretschneider begonnenen *Corpus Reformatorum* zu bilden bestimmt ist. Ueber das ganze Unternehmen habe ich nach dem Erscheinen des ersten Bandes in den Göttinger Gelehrten Anzeigen 1864, Stück 8, S. 285 ff. ausführlich berichtet. Die Ausgabe ist unbedessen in erwünschter Raschheit und gleichbleibender Trefflichkeit bis zum sechsten Bande (*Corpus Reformatorum* Tom. XXIX—XXXIV. Jo. Calvini *Opera* Tom. I—VI) fortgeschritten. Band I und II (1863 und 1864) enthalten die lateinische *Institutio*, Band III und IV (1865 und 1866) die französische, Band V und VI (1866 und 1867) die *tractatus theologici minores*, — Alles in schönster Ausstattung, in correcten, mit Benutzung der Originalausgaben und aller sonstigen kritischen Hilfsmittel hergestellten Texten, mit werthvollen historisch-bibliographischen Einleitungen: kurz, das Ganze verspricht ein Meister- und Musterwerk einer Ausgabe zu werden, wie wir es in gleicher Vollständigkeit und Trefflichkeit bis jetzt für keinen der anderen Reformatoren besitzen. Von besonderem Werth sind gleich die ersten vier Bände; in ihnen haben wir jetzt die erste kritisch-correcte Ausgabe und vollständige Zusammenstellung, und in den betreffenden prolegomenis zugleich die vollständige Literaturgeschichte der verschiedenen lateinischen und französischen Recensionen des Calvinischen Hauptwerks der *Institutio religionis christianae*. Zum erstenmal und hoffentlich jetzt in definitiver Weise ist hier die alte Streitfrage über die Priorität der lateinischen oder französischen Ausgabe zu Gunsten der ersteren gelöst, indem (Bd. I, S. XXIII ff.

vergl. Bd. IV, prolegomm.) mit überzeugenden Gründen nachgewiesen ist, daß eine angeblich 1535 zu Basel erschienene französische Urausgabe niemals existirt hat, daß vielmehr Calvin sein Werk zuerst lateinisch abgefaßt und edirt, erst einige Jahre später aber selbst in's Französische übersezt hat. Zum erstenmal sind wir nun auch in den Stand gesetzt, mittelst der hier abgedruckten verschiedenen Haupt-Recensionen (der lateinischen editio princeps von 1536, der Ausgaben von 1539—1554 und der editio postrema von 1559, sowie der französischen von 1560), mit Hülfe der aus anderen Ausgaben aufs sorgfältigste zusammengestellten Varianten und endlich besonders an der Hand einer mit großer Kunst, Mühe und Genauigkeit ausgearbeiteten Synopsis editionum (Bd. I, S. LI—LIII und Band IV, S. 1262), eine Vergleichung der verschiedenen, vierundzwanzig Jahre auseinanderliegenden Ausgaben anzustellen und auf diese Weise die theologische Entwicklung Calvins selbst, wie sie in den verschiedenen Abänderungen und Erweiterungen seines dogmatischen Hauptwerks sich abspiegelt, mit unendlicher Genauigkeit zu verfolgen. Von besonderem Werth sind die Einleitungen zu Band I und Band III, welche das reichhaltigste Material enthalten für die Literaturgeschichte der Calvin'schen Institutio und ebendamit für die Geschichte der protestantischen Dogmatik überhaupt. Die prolegomena von Band I handeln in fünf Capiteln 1) von dem Werth der Institutio und den Hülfsmitteln für eine neue Ausgabe, 2) von der Priorität der lateinischen vor der französischen Ausgabe, 3) von den verschiedenen Ausgaben, 4) von einigen editiones dubiae vel spuriae, und endlich 5) von dem Plan der gegenwärtigen Ausgabe. Die Introduction zu der französischen Ausgabe in Vol. III beginnt mit einem sehr interessanten Capitel über die Vorläufer Calvins in der protestantischen Dogmatik, wo bes. von den loci Melancthon's, von Zwingli's *Commentarius de vera et falsa religione*, von W. Farel's *Sommaire* (neu herausgegeben von Baum 1867), sowie endlich von dem höchst interessanten, bisher noch zu wenig beachteten Verwandtschafts-, verhältniß zwischen der ersten Gestalt der Calvin'schen Institutio und den beiden Catechismen Luthers die Rede ist. Weiter handelt die französische Introduction von der Entstehung der Institutio, von der ersten Ausgabe, von der Differenz in den Daten am Schluß der Dedication, von der französischen Uebersetzung, von dem Verhältniß der letzteren zum lateinischen Original, von den französischen Ausgaben, die zu Lebzeiten Calvins erschienen sind; und endlich von der vorliegenden neuen kritischen Ausgabe der französischen Institution. Einen beachtenswerthen Nachtrag zu dieser Einleitung giebt die Vorrede zu Vol. IV; wo u. A. ein einzelner für das Verhältniß des lateinischen und französischen Texts höchst charakteristischer Fall namhaft gemacht wird, indem dieser das gerade Gegentheil von jenem enthält, die lateinischen Ausgaben aber sicher das Falsche, die französischen das Richtige geben.

Von kaum geringerem Werthe und Interesse für die Geistesentwicklung Calvins wie für die Geschichte des reformirten Lehrbegriffs sind die in Vol. V und VI enthaltenen *Tractatus theologici minores*, nämlich 1) das freilich nicht eigentlich zu den theologischen Tractaten gehörige, aber doch mit Recht hier mit aufgenommene humanistisch-philologische Erstlingswerk Calvins, sein *Commentar zu Senecas libri de clementia* vom Jahr 1532; 2) seine *Psychopannychia* vom Jahre 1534 oder wie der lateinische Titel lautet: *Vivere apud Christum, non dormire animis Sanctos, qui in fide Christi decedunt*; 3) *Epistolae duae de*

rebus hoc saeculo cognitu apprime necessariis vom Jahre 1537; nämlich a) de fugiendis impiorum sacris, b) de sacerdotio papali abjiciendo; 4) Catechismus Genevensis oder christianae religionis institutio Genevensis ecclesiae suffragiis recepta von 1538; 5) die responsio auf die epistola Sadoleti vom Jahre 1539; 6) *Épînicion Christo cantatum*, das einzige von Calvin vorhandene poetische Stück, geschrieben 1. Januar 1541 während des Wormser Reichstags, erstmals gedruckt 1544; 7) der Tractat vom heiligen Abendmahl, *traité de la sainte cène*, geschrieben zu Straßburg 1540, erstmals gedruckt (nach den Nachweisungen der Herausgeber nicht 1540, sondern) 1541 zu Genf; 8) eine bisher unbekannte pseudonyme Schrift Calvin's unter dem Titel *Eusebii Pamphili explicatio consilii Pauli III Pontificis Romani pro Lutheranis dati Carolo V. imperatori* vom Jahre 1541, nach einem auf der Zenaer Bibliothek vorhandenen Unicum abgedruckt; 9) die 1541 anonym zu Genf erschienenen Acten des Regensburger Gesprächs (*les Actes de la journée imperiale, tenue à la cité de Regenspourg etc. l'an 1541*), deren Autorschaft prolegg. S. LVII für Calvin vindicirt wird und die mit den lateinischen von Bucer herausgegebenen Acten (*Acta colloquii in comitiis imperii Ratisponae habiti etc. Straßburg, 1541*) zwar ziemlich genau übereinstimmen, aber doch nicht bloß als Uebersetzung derselben anzusehen sind.

Der sechste, so eben erschienene Band bringt die Fortsetzung der *tractatus theologici minores*. Voraussichtlich werden nun noch ein paar Bände erforderlich sein, um die erste Abtheilung dieser Gesamtausgabe — die dogmatischen und polemischen Schriften Calvins — zum Abschluß zu bringen. Die zweite Abtheilung soll sodann die exegetischen und homiletischen, die dritte Abtheilung endlich vermischte Schriften und Briefe enthalten; den Schluß sollen ausführliche, hauptsächlich dem Briefschatz entnommene *Annales Calviniani*, eine möglichst vollständige *Bibliotheca Calviniana* d. h. ein bibliographisches Verzeichniß aller bis auf die Gegenwart erschienenen Ausgaben und Uebersetzungen Calvinischer Schriften, sowie endlich vollständige Indices, Namen-, Sach- und Stellenregister bilden. Als werthvoller Schmuck ist dem ersten Band ein treffliches und höchst charakteristisches Portrait Calvins, Copie eines Genfer Originals, beigegeben. Die Ausstattung ist eine durchaus würdige und opulente, und wir können nur wünschen, daß es dem Herrn Verleger wie den Herren Herausgebern verstattet sein möge, das ganze höchst verdienstvolle Werk in der bisherigen Weise unter zunehmendem Interesse des für solche *κείμενα* freilich immer beschränkten Publicums weiter und zu Ende zu führen.

Von den überaus seltenen und doch für die Geschichte der reformatorischen Theologie höchst interessanten Schriften des Vorläufers und Collegens Calvins im Werke der Genfer Reformation, Wilhelm Farel's, haben wir in den letzten Jahren wenigstens zwei der wichtigsten und Fragmente einiger anderen in neuen Ausgaben erhalten — nämlich den Tractat *de du vrai usage de la croix de Christ* (Neuchâtel 1865) und das *Sommaire* (Genf 1867). Ueber die erstgenannte Ausgabe hat Dr. Herzog in diesen Jahrbüchern (Band XII, S. 366 ff.), über die Baum'sche Ausgabe des *Sommaire* habe ich in dem Göttinger Gelehrten Anzeigen 1867, Stück 48, ausführlicheren Bericht erstattet.

Eine weitere werthvolle Bereicherung der Quellenliteratur zunächst für die französische, vielfach aber auch für die deutsche Reformationsgeschichte bildet das große und vielversprechende Werk, welches der waadländische Geistliche A. E. Herminjard

herauszugeben angefangen hat u. d. L. Correspondence des réformateurs dans les pays de langue française etc. Ueber den ersten 1866 erschienenen Band, welcher die Briefe aus den Jahren 1512—1525 umfaßt, hat Herr Prof. Herzog in Erlangen in Band XII dieser Jahrbücher (S. 367 ff.) berichtet (vergl. auch meine Anzeige desselben in den Göttinger Gelehrten-Anzeigen 1868, S. 31 ff.); der zweite Band, welcher die Correspondenz der Jahre 1527—1532 begreift, — im Ganzen 213 Nummern, worunter 143 als inedita bezeichnet sind, — ist uns so eben zugekommen (Genf und Paris, 1868): unter den ineditis sind z. B. Briefe von Farel, Bucer, Capito, Calvin.

Weniger ist in den letzten Jahren für neue Ausgaben Melanchthon'scher oder Zwingli'scher Schrift geschehen, was seinen Grund einfach darin hat, daß für Zwingli in der Schuler-Schultheß'schen Ausgabe (1828—1842), für Melanchthon durch die Bretschneider-Bindseil'schen Ausgabe in den ersten 28 Bänden des Corpus Reformatorum in vorerst ausreichender Weise gesorgt ist. Doch wollen wir nicht unerwähnt lassen, daß von den loci Melanchthons eine freilich mangelhafte Separatausgabe von Volbeding 1860, eine zweite, ungleich bessere und besonders durch ihre Einleitung und Anmerkungen verdienstliche Separatausgabe von Plitt (Erlangen 1864, siehe das ausführliche Referat von Nitzsch, Jahrbh. Bd. X, S. 185 ff.), ebendasselbst ein neuer Abdruck einer im Corpus Reformatorum fehlenden Rede Melanchthon's erschienen sind; bisher ungedruckte Briefe Melanchthon's hat Bagmann edirt (Wittenberg 1860) und „dreißig noch nicht gedruckte Briefe Luther's, Melanchthon's und einiger Zeitgenossen“. derselbe in Niedners Zeitschrift für die historische Theologie, 1861, S. 601 ff. Zu der Gesamtausgabe der Zwingli'schen Werke ist 1861 noch ein Supplementum fasciculus hinzugekommen, herausgegeben von Schultheß und Marthaler. Bisher ungedruckte Briefe Zwingli's aber sind an verschiedenen Orten publicirt worden, z. B. in den Züricher Neujaßrblättern von 1865, in den St. Galler Mittheilungen zur Vaterländischen Geschichte. St. Gallen 1866, Band III, S. 210 (fünf Briefe Zwingli's an Joachim von Watt).

Derselbe historische Verein von St. Gallen, dem wir die Publication der eben erwähnten Briefe Zwingli's verdanken, und der auch außerdem in seinen „Mittheilungen“ schon mehrfache interessante kirchengeschichtliche Beiträge geliefert hat, erwirbt sich ein großes Verdienst durch den neuerdings in dem V. und VI. Halbband seiner Mittheilungen zur Vaterländischen Geschichte (St. Gallen, Scheitlin und Zollikofer 1866) begonnene, von Dr. Ernst Stözing besorgte Veröffentlichung der bisher ungedruckten, wenn gleich schon mannigfach benutzten Sabbata des St. Galler Reformators Johannes Kessler (Ahenarius). Den biederer theologischen Sattlermeister, nachherigen Antistes von St. Gallen, den Freund Vadian's, kennt Jeder, der auch nur einigermaßen in der Reformationsgeschichte sich umgesehen hat und wäre es auch nur durch seine köstliche Erzählung von seinem Zusammentreffen mit Luther im Wirthshaus zum schwarzen Bären in Jena. Eine Biographie desselben hat Joh. Jak. Vernet gegeben in seiner kleinen Schrift: Johann Kessler, genannt Ahenarius, Bürger und Reformator zu St. Gallen. 1826. Vergleiche Hagenbach in Herzog's Real-Enc. Band VII, S. 518. Pressel, Joachim Vadian. 1861. S. IV ff. Eine kurze Lebensskizze von ihm und Nachrichten über seine Schriften, über die Abfassungszeit und den Inhalt der Sabbata

sowie über den Plan der gegenwärtigen ersten Ausgabe derselben giebt die vorausgeschickte Einleitung des Herausgebers. Die Chronik selbst, in den Jahren 1524—1540 von Kessler in seinen Feierstunden (daher der Titel) allmählich und ohne ganz feste Ordnung niedergeschrieben und seinen „frühtlichen und geliebten sönen David und Josua“ dedicirt, zerfällt in sieben Bücher. Das erste, wahrscheinlich erst später als Einleitung hinzugefügt, handelt von Christo und dem Papste („von Jesu Christo unserem ainigen Hailand und grundstein des ainigen waren und vor jewelten her uralten Christenlichen globens“ und „von dem papst, der romischen kirchen höpt und ain grundfeste aines nuwen globens“). Mit Buch 2 beginnt die eigentliche Geschichtserzählung und zwar giebt dieses Buch zuerst einen Abriss der lutherischen Reformation bis 1523, dann einige kürzere Mittheilungen über andere Reformatoren und „gelehrte Personen, welche Gott zu Offenbarung der Wahrheit anfangs zu unserer Zeit verordnet hat“ (Reuchlin, Erasmus, C. Pellican, H. Hutten, Zwingli, Decolampad, Bogenhagen), endlich die Ereignisse des Jahres 1523 selbst. Buch 3—5 geben die Ereignisse je zweier Jahre, Buch 6 umfaßt vier, Buch 7 endlich sechs Jahre; das letzte Jahr ist, zwei in die beiden folgenden Jahre fallende Stücke abgerechnet, das Jahre 1539. Das Meiste ist tagebuchartig, jedenfalls kurz nach den Ereignissen selbst niedergeschrieben, Anderes später eingefügt; die Reinschrift, wie sie in der einzigen Originalhandschrift auf der Vadianischen Bibliothek vorliegt, von Kesslers Hand auf Papier sorgfältig in Folio geschrieben, 1532 paginirte Blätter umfassend, scheint erst 1533 begonnen, 1540 beendet zu sein. In der gegenwärtigen editio princeps soll die ganze Chronik nur mit Ausnahme der anderswo schon gedruckten urkundlichen Stücke, die Kessler seiner Chronik theils eingefügt theils eingesteket hat, abgedruckt werden, und zwar mit möglichster Beibehaltung der Schreibweise des Originals. Vorerst liegen Vorrede und die drei ersten Bücher, also die Jahre 1523—1525, gedruckt war; der Rest mit genauen Registern soll in dem Doppelheft VII und VIII der St. Galler Mittheilungen gegeben werden. Schon aus dem Vorliegenden läßt sich zur Genüge erkennen, welchen bedeutenden Werth diese Chronik für die deutsche wie für die schweizerische Reformationsgeschichte, für die Geschichte der Wiedertäufer, des Bauernkrieges und anderer gleichzeitiger Ereignisse hat, und zugleich erhalten wir durch den treuerzigen und naiven Ton der Darstellung den angenehmsten Eindruck von der lebenswürdigen Persönlichkeit des Verfassers, „der, wenn gleich keiner der klügsten und mächtigsten, doch gewiß einer der reinsten und edelsten Verfechter des Evangeliums war“. Wir sehen der Fortsetzung des Drucks mit Verlangen entgegen, und freuen uns indeß mittheilen zu können, daß auch eine zweite bisher ungedruckte Schrift Kesslers, die Biographie seines Freundes Vadian, in den letzten Jahren erstmals gedruckt worden ist als Festgabe für die geschichtsforschende Gesellschaft der Schweiz (St. Gallen, 1865). (Von Interesse für die Reformationsgeschichte, speciell für die St. Gallische, ist auch das unlängst herausgegebene „Verzeichniß der Manuscripte und Incunabeln der Vadianischen Bibliothek in St. Gallen, St. Gallen, 1864“, das einen Einblick in die vielseitige Gelehrsamkeit des St. Galler Reformators giebt).

Zu den Urkunden der Reformationsgeschichte können wir auch noch die beiden reformirten Bekenntnisschriften zählen, deren Seculargedächtniß in den Jahren 1863 und 1866 gefeiert worden ist und denen aus diesem Anlaß neue

Ausgaben und Bearbeitungen zu Theil geworden sind, — den Heidelberger Catechismus von 1563 und die *Confessio Helvetica posterior* von 1566.

Ersterer, der besonders wegen seiner entschiedenen Betonung der evangelischen Rechtfertigungslehre zu den köstlichsten Kleinodien nicht bloß der reformirten, sondern zugleich der gesammtevangelischen Kirche zu rechnen ist, wurde in seiner Urgestalt d. h. in einem wörtlich und buchstäblich getreuen, theilweise facsimilirten Abdruck der ersten deutschen Ausgabe von 1563, nach einem im Besitz des Pastors Treviranus in Bremen befindlichen Exemplar, unter Hinzufügung mehrerer Abhandlungen über die Textgeschichte desselben, neu herausgegeben vom Pfarrer A. Wolters in Bonn (Bonn, 1864). Das wichtigste Resultat der Vergleichung dieser *editio princeps* mit den späteren Ausgaben, von denen zwei deutsche sowohl als die erste lateinische noch in demselben Jahr 1563 erschienen sind, besteht darin, daß die berühmte 80te Frage, welche von dem Unterschiede des heiligen Abendmahls und der päpstlichen Messe handelt und die letztere als „eine vermaledeite Abgötterei“ bezeichnet, in der ersten Ausgabe noch gar nicht, in der zweiten nur in kürzerer Fassung und insbesondere noch ohne die gedachten Worte enthalten ist. — Eine Jubelausgabe des Heidelberger Catechismus in drei Sprachen, deutsch, lateinisch und englisch, mit einer gelehrten und interessanten historisch-kritischen Einleitung von Dr. John W. Revin erschien auch zu New-York; sie soll an Eleganz alle bisherigen Ausgaben weit übertreffen. — Weitere Untersuchungen über die Geschichte, Theologie und Literatur des Heidelberger Catechismus haben wir in den letzten Jahren erhalten von Ullmann in den *Stud. und Krit.* 1863, S. 631 ff., von Wolters ebendasselbst 1867, Band I, von Prof. Schaff in der *Zeitschrift für die historische Theologie* 1864 und 1867. Band I.

Eine Jubelausgabe der zweiten helvetischen Confession, bestehend in einem genauen, hübsch ausgestatteten Abdruck derselben nach der *editio princeps* von 1566, unter Beifügung der Varianten und Zusätze aus der Ausgabe von 1568, nebst einem ausführlichen Bericht über die Entstehung dieser symbolischen Schrift und über ihre Reception und Geltung in den verschiedenen reformirten Landeskirchen, sowie mit einem Anhang von bisher zum Theil ungedruckten Briefen ungarischer Reformirten an Bullinger hat Professor Dr. Eduard Böhl in Wien veranstaltet (Wien, Braumüller 1866) und dadurch um die Geschichte dieser, dem Heidelberger Catechismus geistesverwandten Bekenntnisschrift sich wesentliche Verdienste erworben. Ueber die *Conf. Helvetica* ist auch zu vergleichen die Rede von D. J. Frischi in Heidenheim's *Vierteljahrsschrift für deutsch- und englisch-theologische Forschung*, Band III, 2, 1866.

Endlich sei hier auch noch unter den Quellenwerken zur reformirten Kirchengeschichte der ersten Gesamtausgabe der Schriften des polnischen Reformators Johannes a Lasco Erwähnung gethan, welche der holländische Prediger A. Kunper in zwei Bänden veranstaltet hat (*Joannis a Lasco Opera, tam edita quam inedita, recensuit, vitam auctoris enarravit A. Kuyper. Amsterdam und Haag, Fr. Müller und Nyhoff 1866. gr. 8.*). Bisher waren diese Schriften entweder nur handschriftlich oder nur in höchst seltenen Einzelausgaben vorhanden, wie denn auch der neueste Biograph v. Laske's (Barteis, Elberfeld 1860) darauf verzichtet, auch nur ein Verzeichniß derselben zu geben, da ihm nur wenige zu Gebot standen, die anderweitigen Angaben aber als unzuverlässig erschienen

Band I enthält nach einer ausführlichen praefatio Laszky's opuscula dogmatica et polemica, elf an der Zahl, nämlich: ep. de coena 1544, epitome doctrinae ecclesiarum Phrisiae orientalis 1544, de incarnatione 1545, de fugiendis Pap. illicitis sacris 1546, Summa controversiae de coena 1551, de Sacramentis 1552, de communione Christi 1554, de recta et legitima ecclesiae instituendae ratione ac modo 1556, purgatio 1556, responsio adv. Hosium 1559, responsio adversus Westphalum 1560. Band II bringt fünf opuscula liturgica et symbolica, nämlich: Confessio Londinensis 1551, Catechismus Londinensis 1551, brevis fidei exploratio 1553, Catechismus Emdanus 1554, forma ac ratio ministerii ecclesiae peregrinorum Londinensis 1555, sowie 136 Briefe aus den Jahren 1526—60. So giebt diese erste Gesamtausgabe der opuscula und Briefe Johann Laszky's einen urkundlichen Einblick in das vielbewegte, thaten- und leidensvolle Leben des merkwürdigen Mannes, der durch seine vielverzweigte Wirksamkeit in der Reformationsgeschichte dreier Länder, Polens, Englands und Deutschlands, besonders aber in der Geschichte der protestantischen Kirchenverfassung eine so hervorragende Stellung einnimmt.

Eine Uebersicht über neuere Darstellungen der Reformationsgeschichte werden in einem späteren Artikel folgen.

Göttingen.

Wagenmann.

Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der lutherischen Kirche. V. Theil (der ganzen Folge vierter Band). Johannes Bugenhagen von Dr. R. A. Tr. Vogt. Elberfeld, Verlag von R. L. Friederichs 1867. Oktav. S. 442.

Die Biographien lutherischer Reformatoren, von denen bis jetzt die Melancthon, Urbanus Rhegius und Brenz behandelnden Bände nebst dem die Männer dritten Rangs schildernden Supplementband erschienen sind, haben mit dieser Lebensbeschreibung Bugenhagens eine werthvolle Fortsetzung erhalten. Der Verfasser hatte keine leichte Arbeit, da Bugenhagens Schriften (mit Ausnahme der von ihm entworfenen Kirchenordnungen) nie gesammelt worden und daher theilweise schwer zugänglich sind; doch versichert uns der Verfasser, daß ihm von den gedruckten Schriften Bugenhagens wohl nichts Bedeutenderes entgangen sein dürfte, auch hat er die vier Oktavbände Bugenhagenscher Manuscripte, welche auf der königlichen Bibliothek zu Berlin aufbewahrt sind, sowie einiges weitere Handschriftliche aus den Treptower, Stettiner und Weimarer Archiven benutzen können, so daß er zum erstenmal eine auf wenigstens annähernd zureichenden Quellenstudien ruhende Lebensbeschreibung dieses großen reformatorischen Kirchenordners unter Berücksichtigung der Vorarbeiten von Möller, Zänke, Zieg, Lange, Vellermann und Meurer zu liefern im Stande war. Sein Werk gibt eine genügende und zuverlässige Darstellung des Lebensgangs und der merkwürdigen Wirksamkeit Bugenhagens in vier Büchern (1485 bis 1521 Bugenhagens Jugend und erste Wirksamkeit in Pommern; 1521 bis 1528 academischer Lehrer und Pfarrer in Wittenberg; 1528—1542 Bugenhagens Evangelistenarbeit in Niedersachsen, Pommern und Dänemark; 1542—1558 Bugenhagens letzte Lebensjahre). Die chronologische und sachliche Anordnung ist zweckmäßig combinirt und die Auszüge aus Bugenhagens Schriften sind in passender Weise da eingeschaltet, wo sie ihrem geschichtlichen Zusammenhang nach

hingehören. Doch hätten manche chronologischen Angaben noch bestimmter gegeben werden sollen, was in den meisten Fällen nicht schwierig gewesen wäre. Denn in einer Zeit, in welcher Ein Jahr ereignißreicher ist, als sonst bisweilen 15 bis 20 Jahre, genügen bloße Angaben der Jahreszahlen in den meisten Fällen nicht: ein plastisches Bild fordert durchaus bestimmtere Fixirung des Moments, in welchem die zu schildernde Persönlichkeit in den Strom der sich drängenden Ereignisse eingreift, und hiezu gehört jedenfalls auch möglichst präcise Zeitbestimmung. Dagegen kann man nur billigen, daß der Verfasser in Mittheilung von Excerpten aus den mancherlei Schriften Bugenhagens sehr Maß gehalten hat. Denn obwohl der Mangel einer Sammlung der Bugenhagenschen Schriften für das Gegentheil zu sprechen scheint, so ist doch mit Recht beachtet worden, daß Bugenhagens Größe weder in wissenschaftlichen theologischen Leistungen, noch in durchschlagender Verfechtung neuer religiöser Ideen, noch in glänzender Beredsamkeit besteht, sondern lediglich in der Virtuosität pastoralen Wirkens und in der bewundernswürdigen Fähigkeit, unter den verschiedenartigsten socialen und politischen Verhältnissen die Principien der evangelischen Kirchenverfassung in allen ihren Consequenzen, soweit irgend möglich, klar und sicher zur Geltung zu bringen und in einfachster pädagogischer Weise unter Vermeidung jeglicher Ueberstürzung und aller hierarchischer oder demokratischer Künstelei, wie jeder unnöthigen Härte, mit einer damals seltenen Rücksichtnahme auf das individuelle Bedürfniß von unten auf in sicherem Bau durchzuführen, ohne je eine principwidrige Concession zu machen. Solche Männer charakterisirt eine Anekdote und genaue Schilderung ihrer Situation viel besser, als der vollständige Auszug aus ihren Schriften. Es ist auch wohl kein bloßer Zufall, daß von Bugenhagens Schriften keine Sammlung entstand, sie bieten nach Form und Inhalt nur zum kleinsten Theil Hervorragendes, und dieses hat der Verfasser durch das aus dem Bugenhagenschen Psalmencommentar Mitgetheilte und durch den freilich unentbehrlichen vollständigen Abdruck des großen Bugenhagenschen Pastoralbriefs an die Hamburger Stadtgemeinde v. J. 1526, der auf den Grundlagen des evangelischen Glaubens ein Programm der kirchenordnenden Wirksamkeit Bugenhagens aufbaut, in genügender Vollständigkeit dem Leser gegeben. Möge die gehaltvolle Schrift unter den evangelischen Geistlichen recht viele aufmerksame Leser finden; denn der Reformator und Kirchenordner der nieder-sächsischen und Hanse-Städte, Dänemarks und Pommerns, dessen Kirchenordnungen in ganz Norddeutschland und noch darüber hinaus Nachahmung und Benutzung fanden, der ebenso gut eine Stäterepublik evangelisch zu ordnen und zu humanisiren, als dänische und pommerische Fürsten und Herren in's Geleise evangelischer Ordnung zu bringen versteht, der ohne je zu schmeicheln oder an den dogmatischen Grundlagen etwas nachzulassen, doch überall auch unter den Sachsen, die „sich nicht zwingen sondern führen lassen“, die Geister zu beruhigen und zu lenken weiß, der seinen Landsleuten die lutherische Bibelübersetzung noch einmal in ihre Mundart verdentschte, dessen erbaulichen Psalmencommentar Bucer einer deutschen Uebersetzung würdigte, den der um zwei Jahre ältere Luther in den schwersten Stunden seines Lebens zu seinem Seelsorger und Beichtvater wählte, obwohl ihn seine breite Predigtweise langweilt, der in allen schwierigen Lagen seit 1521 neben Luther und Melancthon der Berather der evangelischen Fürsten und Stände war, und dessen Biographie

ein Melanchthon zu schreiben für der Mühe werth achtete, verdient in der evangelischen Kirche ein dankbares Andenken.

Brackenheim.

Jäger.

Die Revolutionskirchen Englands. Ein Beitrag zur inneren Geschichte der englischen Kirche und der Reformation von Hermann Weingarten, Licentiaten und Privatdocenten der Theologie an der kgl. Universität zu Berlin. Leipzig, Breitkopf und Härtel. 1866. XII und 451 S.

Zwei treffliche Abhandlungen über „Independentismus und Quäkertum“, welche als Programme des Joachimsthalischen Gymnasiums 1861 und 1864 von dem Verfasser erschienen, bilden die erste Grundlage der gedankenreichen und lichtvollen Darstellung, in welcher uns derselbe jetzt eingehender die gesammte Entwicklungsgeschichte der englischen Reformation in den großen Wendepunkten des 17. Jahrhunderts vorführt. Es ist ihm nicht vergönnt gewesen, noch unbenutzte Quellen aufzuschließen und er hat deshalb auch auf eine nach allen Seiten hin ausführliche Erzählung verzichtet. Wohl aber hat er die in der Literatur vorliegenden ersten Quellen umfassend und sorgfältig benutzt und dadurch viele Erscheinungen in ein neues richtigeres Licht gestellt, jedenfalls aber die Einsicht in den Gang dieser Dinge überhaupt in hohem Grade gefördert. In 14 Capiteln behandelt die Schrift erst die Anfänge des Puritanismus und seinen Uebergang in den Independentismus, den Kampf der Presbyterianer und Independenter, die Entwicklung des Enthusiasmus und ihren Einfluß auf die kirchlichpolitische Geschichte Englands bis zu Cromwells Tod, sodann das aus diesen Kämpfen hervorgehende Quäkertum in seinen Anfängen, seinen Beziehungen zu der Umwandlung der Verhältnisse durch die Restauration, zu den Gesammtergebnissen der Zeit und endlich seiner eigenen Fortbildung und seinen späteren Bestrebungen. Die Geschichte der Revolution und Restauration selbst ist nur soweit ausgeführt, als es nöthig war, um der Zeichnung des Lebens und Sinnes der Parteien die nöthige Unterlage zu geben. Diese Zeichnung selbst, überall klar und bestimmt, und durch ein glückliches Maß von Einzelheiten getragen, spitzt sich an entscheidenden Punkten zur Charakteristik von Individuen, den großen Trägern der geistigen Richtungen zu, und die trefflichen Analysen des Lebens und der Schriften von Milton, Bunyan, Baxter, Cromwell, Fox, Barclay bilden so die natürlichen Höhepunkte derselben. Die Geschichtschreibung der englischen Revolution ist auch in ihren glänzenden Leistungen in Ansehung des religiösen und kirchlichen Factors keineswegs genügend, die Kirchengeschichtschreibung hat sich dieser Aufgabe lange entzogen, und wir können uns nur freuen, daß sie hier das Versäumte in so tüchtiger und zugleich ansprechender Weise nachholt. Die deutsche und die englische Reformation beleuchten sich wechselseitig insbesondere dadurch, daß bei gemeinsamer Grundlage und Aufgabe in England eine Episode am Ende steht, welche in Deutschland schon in den Anfängen eingetreten ist. Wie dieses dort durch die Mängel der Reformation des 16. Jahrhunderts gekommen ist, ist bekannt. Der Puritanismus ist lange Zeit hindurch nur eine nebenbergehende Mahnung gegen jene Unvollkommenheit, birgt aber in seinem Schoße die Elemente der ganzen nachfolgenden re-

volutionären Phase. In dieser handelt es sich dann allerdings darum, die Glaubenserneuerung frei von den Schranken des Episkopalismus und daher überhaupt rein und wesentlich zu vollziehen. Aber es tritt bald noch ein anderes Ziel in den Vordergrund, nämlich die religiöse Umbildung des socialen Lebens, welche den Enthusiasmus erfüllt, das Reich der Heiligen hervorruft, der Revolution ihre ganze Energie aber auch ihren kurzen Verlauf gibt. Es ist eines der großen Verdienste unserer Schrift, daß sie die Auffassung der Geschichte gerade im Stadium des Enthusiasmus vereinfacht und die Menge angeblicher Sekten, welche man den presbyterianischen Kegerlisten nachzuzählen pflegt, auf die Einheit der enthusiastischen Richtung in ihren verschiedenen Färbungen zurückführt. Die Mannigfaltigkeit ist bei der deutschen Schwärmerei nicht weniger groß, und doch haben wir uns längst gewöhnt, in den vielen Arten der Täufern zum Beispiel, wie sie Bullinger aufzählt, nicht eine ebenso große Zahl von Sekten, sondern nur die verschiedenen Formen einer und derselben Erscheinung zu sehen. Der letzte Gedanke in der ganzen Bewegung ist doch überall das sociale Christenthum, apokalyptisch oder praktisch, ascetisch oder revolutionär vertreten und eben darum ist auch das Ende der gewaltsame Schöpfungsversuch des Fanatismus. Aber in Deutschland waren dem Enthusiasmus engere Grenzen gezogen, weil er nur selten den Beruf der Reformation selbst übernehmen konnte, dieser vielmehr fast überall schon in den festen Händen einer maßvollen und auf das Evangelium selbst und ganz gerichteten Thätigkeit war. So kann er hier nur als das Extrem auftreten, welches dazu dienen mußte, die Grenze des Gesunden und Wahren um so bestimmter erkennen und fester einhalten zu machen. Anders in England, wo der Episkopalismus noch nach hundert Jahren der Reformation diese nur verkümmert gewährte und in den Banden eines dem Alten nur noch zu ähnlichen Kirchenwesens zu halten versuchte, und wo die Verbindung mit dem Staate eben die mächtigste Stütze dieser Beschränkung war. Puritaner, Independenten, Presbyterianer vertreten nach einander dem gegenüber die Forderung der reinen und völligen Reformation, aber die volle Aufgabe dieser Forderung fiel noch zuletzt dem Enthusiasmus zu. Er tritt daher nicht sowohl als eine Partei des Extremes auf, sondern vielmehr als eine Episode der evangelischen Kirche selbst, ein Sturm, der über sie hinweggeht, in welchem der Geist desselben eine wenn auch kurze, doch unwiderstehliche und in seinen läuternden Folgen fast unberechenbar nachwirkende Herrschaft über das Land gewinnt. Diese Nachwirkungen bestehen nicht bloß in der Errungenschaft der Glaubensfreiheit, die doch nach kurzer Unterdrückung bald wiederkehrt, sondern in der Vertiefung evangelischen Glaubens und Lebens selbst; und ebenso hängt damit, wie der Verfasser auf das einleuchtendste nachgewiesen hat, der Anfang des englischen Frei Denkens, mithin der mächtigsten Strömung im geistigen Leben der Nation überhaupt in der Folgezeit aufs engste zusammen. Kaum etwas anderes war dem Siege des Enthusiasmus so förderlich als die Gegnerschaft der Presbyterianer und überhaupt das ganze Eingreifen derselben in den Gang der Dinge. Feinde des Episkopalismus sind sie doch ganz ebenso exklusiv wie dieser, haften ebenso an der Verbindung von Staat und Kirche, und versuchen ein Joch aufzulegen, welches um so unerträglicher, weil unberechtigt und widerspruchsvoll erscheint. Ihnen gegenüber lag die ganze Stärke der Independenten in der Glaubensfreiheit, und daraus erwuchs die Macht des Enthusiasmus in der

Nation. Aber seine Ziele sind doch nicht weniger widerspruchsvoll, sie sind im Gegentheile ebenso wie die der deutschen Schwärmerei nur die letzte Folge der mittelalterlichen Stellung der Kirche. Mühevoll und langsam nur durch eine Reihe von geschichtlichen Krisen hindurch wird die Kirche von dem eingebildeten Verufe falscher Weltherrschaft und der Vermischung mit dem Staate frei. Und nur in den Prozeß dieser Befreiung hinein fällt der Versuch der socialen Reformation oder Revolution, des Reiches der Heiligen in der englischen Revolution so gut wie des Königreiches der Schwärmer in Deutschland. Es ist die Theokratie auf dem Grunde des evangelischen Glaubens, aber es ist als Theokratie immer noch die Nachwirkung der mittelalterlichen Kirchenidee, und an diesem Doppelcharakter hängt beides: die gewaltige Energie sowohl wie das rasche Vergehen. Das späte Nachholen dieses Versuches in England hat nun allerdings gegenüber der deutschen evangelischen Kirche die Folge gehabt, daß dort ein gewisses Maß allgemeiner Glaubensfreiheit früher errungen wurde als hier, und — was noch wichtiger ist — daß ein Geist der Autonomie und des Opfers für die Angelegenheiten der Gemeinde in der Nation erzeugt wurde, der heute noch sich in gewaltigen von uns nicht erreichten Leistungen beweist. Aber etwas wurde auch durch die ganze Wucht dieser Revolution nicht mehr erreicht, was wir in Deutschland doch fast von Anfang haben, nämlich eben eine evangelische Kirche, deren Schwerpunkt nicht nach mittelalterlicher Weise in der Verfassung, sondern ganz in der Predigt des Evangeliums liegt. Die enthusiastische Strömung ist nicht ohne bleibende Nachwirkung auch im Besonderen gewesen. Es ist ein besonderes Verdienst des Verfassers, daß wir aus derselben wie im organischen Wachsen die reinste Frucht des Quäkerthums hervorgehen sehen. Und diese Frucht überragt die des analogen Mennonitismus an Stärke und Bedeutung wohl um ebensoviel als die enthusiastische Bewegung in England die ältere Schwester auf deutschem Boden hinter sich gelassen hat. Aber dem Wesen nach ist das eine so beschränkt wie das andere, eine Sonderbildung, welche sich nie über einen engen Kreis ausdehnen, nur neben der kirchlichen Entwicklung fortbestehen kann. Und wie diese eigenste Frucht eine beschränkte bleiben mußte, so blieb dieß doch auch die allgemeine Errungenschaft. Die Revolution hat zwar eine gewisse Religionsfreiheit schon im 17. Jahrhundert erworben, aber die Episkopalkirche hat sie nicht zu stürzen vermocht, und diese Kirche ist nicht bloß eine halbe Stufe in der Darstellung der Reformation, sie ist geradezu ein fressender Schaden an der Nation und ihrem Christenthume. So schwer man sich zu diesem Urtheile entschließen mag, so läßt es sich doch heutzutage nicht mehr zurückhalten, nachdem aus dem Wesen dieser Kirche heraus die rückläufige Bewegung zum Katholismus so mächtig sich erhoben hat. Wenn wir etwas vermissen wollten, so ist es, daß der Verfasser auf diese Seite der Sache nicht weiter hingewiesen hat. Wir können nur wiederholen, daß er die Kirchengeschichte des Protestantismus um einen höchst werthvollen Beitrag bereichert hat, und jeder Theolog wie der Historiker nur mit großer Befriedigung aus seiner trefflichen Arbeit lernen wird.

Lübingen.

C. Weizsäcker.

Zinzendorf und die Brüdergemeinde. Dargestellt von G. Burkhardt.

Lehrer am theologischen Seminar der Brüdergemeinde zu Gnadenfeld. Gotha, Rud. Beffer 1866. S. 175.

Die von Dr. Herzog herausgegebene theologische Real-Encyclopädie enthält in ihrem 18. Bande einen sehr ausführlichen Artikel über Zinzendorf und die Geschichte der Brüdergemeinde bis auf die Gegenwart. Der Artikel ist eine Zierde des Werkes. Er giebt alles Wesentliche über den großen Mann und seine Stiftung in übersichtlicher Kürze, mit nüchternem Urtheil und wissenschaftlicher Haltung auf Grund eigener Anschauung und umfassender Studien. Die beste Vorarbeit fand er in einer handschriftlichen Bearbeitung der Brüdergeschichte in 9 Bänden von Archivar Johannes Plitt in Herrnhut, dem der Verfasser den Preis der wissenschaftlichen Klarheit, der tiefen Gründlichkeit und des geistvollen Raisonnements zuspricht. Mehrfachen Aufforderungen zufolge gab der Verfasser den Artikel der Encyclopädie als besondere Schrift heraus. Die hiebei angebrachten Aenderungen sind nur einzelne Zusätze, welche den Werth des Artikels zwar nicht erhöhen, aber doch dankenswerth sind. So gleich die Einfügung S. 2—4 über den Zerfall der alten Brüderunität in Böhmen und Mähren durch die adeligen Herren, welche sich der Disciplin nicht unterwerfen wollten und nach kirchenpolitischer Gleichstellung mit der utraquistischen Landeskirche strebten. Dann S. 6. die Hinweisung auf die Drangsale der im Beginn des 18. Jahrhunderts namentlich durch Samuel Schneider, einen Nachkommen der alten Brüder, Neuerweckten, welche von ihren katholischen Herrschaften mit Peitschenhieben gezüchtigt und vor den Pflug gespannt wurden, um ihnen Zeit und Lust zu religiösen Gedanken zu benehmen. Weiterhin wird hervorgehoben, daß die eigentlichen und tiefsten Wurzeln der heutigen Brüdergemeinde im Spener'schen Pietismus liegen und daß letzterer mit Nothwendigkeit eine solche Gemeinschaft aus sich hervortreiben mußte, auch wenn keine Reste der alten Bräderkirche zur Anknüpfung vorhanden gewesen wären. Die große Bedeutung Zinzendorf's in der Geschichte des Reiches Gottes sei nur gewesen, den Gemeinschaftstrieb jener Erweckungszeit vor Separation und Sectirerei bewahrt und zur „Gemeine“ gestaltet zu haben. In einem Zusätze S. 11. 12 wird dann als besonderes Charisma der Brüdergemeinde betont, daß sie von ihrem universellen Standpunkt aus und mit ihrem tieferen Einblick in die Gestalt des Reiches Gottes sich die umfassendere Befriedigung des im Pietismus erwachten Bedürfnisses zur Aufgabe machte, ohne je der evangelischen Gesamtkirche als solcher mit separatistischen Principien feindlich entgegen zu treten. Hierzu möchten wir Einiges bemerken.

Ohne Zweifel hat Zinzendorf und seine Gemeinde Vielen, welche sonst der Secte und Separation heingefallen wären, eine friedsame Stätte gegeben, aber doch nur den ohnehin friedlichen Naturen. Die leidenschaftlich Erweckten suchten andere Wege. Schon von dieser Seite hat die Brüdergemeinde keine so allgemeine Bedeutung. Wie kommt es dann, daß im ganzen deutschen Söden, wo der Spener-Franke'sche Pietismus so tiefe Furchen zog, nur das einzige Königsfeld im Schwarzwald als Gemeinort sich aufthat, dagegen namentlich Württemberg an seinem pietistischen Gemeinschaftswesen eine Genüge fand und in der Prophetengestalt Bengels sogar in entschiedenem, von unserm Verfasser nicht berührten Widerspruch

mit Zinzendorf und zwar nicht blos gegen die Extravaganzen der „Sichtungszeit“ trat? Trieb der Spener'sche Pietismus „mit Nothwendigkeit“ die Brüdergemeinde aus sich hervor, so konnte sich ersterer der letzteren doch nicht also entziehen, wie er es in dem größeren Theile Deutschlands that. Indem er es aber that, gab er thatsächlich Zeugniß, daß es nicht nöthig war, neben die bestehenden Kirchen eine neue „Brüder-Kirche“ zu stellen, für welche keine positive Lehrendifferenz einen wirklich objektiven Grund gab. — Das Herrnhuterthum ist für eine Sekte allerdings zu kirchlich, für eine Kirche aber zu sonderlich. Zinzendorf war im Grunde, zwischen Kirchen- und Sektensiftung in der Mitte, was er schon mit seinem jugendlichen Senfkornorden sich weiffagte, ein Ordens-Stifter innerhalb der evangelischen Kirche nach dem, ihr allein möglichen Princip der Freiheit. Die „Gemeinde“ mit ihrer klösterlichen Stille, mit ihren Chorbäuern, mit ihren Liturgien, mit ihrer ruhigen Arbeitsamkeit, mit ihrer Disciplin und Hierarchie sollten sein und sind als Zufluchtsorte stiller Seelen und friedebedürftiger Gemüther von unschätzbarem Werthe und von reicher Wirkung für das Reich Gottes in ihrem Jahrhundert. Von einer „zukunfstreichen Bedeutung“ dieser Zinzendorfschen Seelensammlung (auch die katholischen Brüder- und Schwestern-Häuser hießen „Sammlungen“) redet der Herr Verfasser S. 138 gegen Dr. Kurz, der in seiner Kirchengeschichte die Gemeindebildung für Zinzendorfs Schwäche erklärt. Wir könnten uns eines Weiteren hier überheben, da der Herr Verfasser selbst sagt, erst die Zukunft könne entscheiden, wie groß oder gering die Idee und der Beruf der Brüdergemeinde (eben als Gemeinde) sei. Aber ob sie eine Zukunft haben wird und welche? Es ist wahr „noch steht diese Gemeinde in ihrer Thätigkeit unerschüttert da“. In wie engen Schranken und Formen jedoch bewegt sich diese, an sich so liebliche und löbliche Thätigkeit! Die Gesamtzahl der Mitglieder der Brüdergemeinde beträgt 22,000 (S. 169), die Zahl der in Pflege der Brüder-Mission Befindlichen beträgt etwa 77,000 (S. 170), gewiß schöne Zahlen. Aber ein Sauerteig für die ganze große Kirche kann die Brüdergemeinde, vermöge ihrer Auserlesenheit und Abgeschlossenheit nicht sein. Musterbildlich konnte sie in ihrer Verfassung und Lebensführung nur werden für den Fall einer völligen Auflösung der Kirche und einer totalen Reconstitution einer oder vieler Gemeinden von wirklichen, erprobten Gläubigen.

Diese Gemeinden aber konnten nie Kirche werden; denn letztere kann und darf das Unkraut des Aders nicht ausjäten. Wenn eben Zinzendorf nach dem bekannten Worte Espers auf das Ausraufen und Verpflanzen des Weizens verfallen ist, so ist das gewiß gegen die Meinung des Herrn und daher auch weder im Einzelnen vorbildlich noch im Ganzen erfolgreich.

Dagegen sind wir weit entfernt, die viele Anregung und Segenspendung anzuerkennen, welche die Brüdergemeinde namentlich seit 1775, da sie aus der Separation in die Union mit der evangelischen Kirche überging, letzterer gewährt hat. Wir geben gern dem Herrn Verfasser zu, daß die evangelische Kirche nicht blos für ihre Dienstleistungen zur Zeit des Rationalismus (der aber auch wie S. 164 bemerkt ist, die Brüdergemeinde selbst nicht wenig auftraß) dankbar sein darf, sondern auch für die Güter und Schätze, welche sie noch heute in sich trägt und zu Gunsten der gesammten Kirche Christi als ein gesundes Glied der evangelischen Kirche gar wohl verwerthen kann. S. 158 ff. wird an die Brüder-Mission unter den Heiden und an die innere Mission erinnert. In letzterem

Gebiete erklärt der Herr Verfasser die Brüdergemeinde! von der Kirche überholt und weissagt ihr, wenn sie in ihrem Quietismus ruhig zusehen wollte, so würde sie bald aufhören, ein lebensfähiges Glied der Kirche zu sein. Ob es ihr aber gelingen wird, durch ihre Diasporathätigkeit und Erziehungsinstitute „ihre Hauptaufgabe, ihre Lebensbestimmung zu erfüllen, nämlich „die wahre Union im Geiste anzubahnen, die unsichtbare Kirche zur Versichtbarung hinzuführen durch Darstellung eines Leibes aus den zerstreuten Kindern Gottes?“ (S. 160.) Mehr als solch ein überfliegender Gedanke ist uns von Werth, das offene Bekenntniß (S. 165), daß trotz der Erweckung vom Jahr 1841 der innere geistliche Zustand der Brüdergemeinde im großen Ganzen „uns die Schamröthe ins Gesicht treibt, indem geistlicher Tod, Weltfönn und Pharisäerthum sich selbst vor Menschenaugen noch sehr breit macht.“

Dieser Wahrheits-Sinn ist ein besonderes Charisma des Herrn Verfassers. Mit Nüchternheit und Ehrlichkeit spricht er sich gegen das Ungeunde, Unlautere, Einseitige, Romantisch-Schwärmerische in Charakter und Thätigkeit seines Selben aus z. B. bei Gründung der Pilgerruhe in Helsen (S. 85). Nur die Übertragung des Aeltestenamts an Jesus, diese sektirerische Wunderlichkeit will er (S. 89) nicht als Schwärmerei gelten lassen. Den Gebrauch des Looses in Gemeinwesen vertheidigt er S. 45; daß Zinzendorf auch in Privatfachen häufig es brauchte, kann er vom Standpunkt des nüchternen Glaubens nicht billigen. Daß das Loos bei Heirathen wie die Fußwaschungs-Ceremonie seit 1818 und 1825 vollständig abgeschafft ist, wird S. 174 erinnert.

Von Werth und Wichtigkeit ist die (S. 142—177) gegebene kurze Schilderung der Geschichte der Brüdergemeinde nach Zinzendorf bis auf die Gegenwart und der daran sich anschließende Bericht über den gegenwärtigen Bestand derselben. Wir empfehlen die treffliche Schrift in weiteste Kreise.

Marbach.

Dr. Merz.

Dr. H. Grätz, Frank und die Frankisten. Eine Sectengeschichte aus der letzten Hälfte des vorigen Jahrhunderts. Breslau, Schletter'sche Buchhandlung (H. Stutsch) 1868, S. 90 und XXXV.

Eine der räthselhaften Persönlichkeiten, welche in das Dunkel des Geheimnisses gehüllt, in der Epoche der Aufklärung austraten und längere Zeit ihr unheimliches Wesen trieben, war der Baron Frank, welcher von zwei Söhnen und einer Tochter begleitet und von einer Leibwache von etwa 1000 Polen umgeben, seit 1788 im fürstlich Hsenburgischen Schloß zu Offenbach förmlich Hof hielt und eine verschwenderische Pracht entfaltete. Die beiden Geschichtsschreiber des Judenthums, Beer und Jost, haben in ihm den letzten Absenker der neukabbalistischen Verirrung erkannt; dagegen hat 1866 Herr Schend Kind in Frankfurt, dessen Eltern der Abenteuerer ihr Vermögen abgeschwindelt hat, in einer Brochüre „die Polen in Offenbach“ die Ueberzeugung ausgesprochen, daß sich ein dunkles Familiengeheimniß des russischen Kaiserhofes in dieser polnischen Emigration berge, daß der mysteriöse Baron Niemand anders gewesen sei als der nur angeblich auf Anstiftung seiner Gemahlin Katharine ermordete Peter III., seine schöne Tochter Eva aber ein Sprößling der Kaiserin Elisabeth, eine Ansicht, die auch in Offenbach sofort escomptirt wurde, wo man trotz der

Nüchternheit des Fabriklebens und der deutschkatholischen Aufklärung doch eine große Empfänglichkeit für die Romantik hat, welche sich einst in dem fürstlichen Schlosse abspielte, bis ihr Dunst verflog und der Scandal eines betrügerischen Banquerotts an das Licht kam. Nicht nur die Frankfurter Lokalblätter, sondern auch die Gartenlaube und die israelitische Zeitschrift Achawa nahmen an diesen Verhandlungen Antheil. Die Gegensätze in der Beurtheilung waren indessen nur möglich, so lange man die Geschichte Franks erst mit der Offenbacher Periode beginnen mußte und über seine früheren Verhältnisse nur einige unsichere Nachrichten besaß. Es ist ein merkwürdiges Zusammentreffen, daß zumal in den letzten Jahren, wo sich das neuerwachte Interesse an der geheimnißvollen Geschichte an den Ufern des Mains in den abenteuerlichsten Vermuthungen kund gab, an den Ufern der Tiber und der Weichsel eine Reihe von Aktenstücken an den Tag kam, welche mit einem Male über die Antecedentien Franks eine ungeahnte Klarheit verbreiteten, nämlich in dem I. Tom. des 4. Vol. der von dem vaticanischen Archivar Augustin Theiner zu Rom 1864 edirten *vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae* und in der polnisch abgefaßten und 1866 in Warschau erschienenen, mit zahlreichen Urkunden ausgestatteten Monographie über Frank von Dr. Hippolyt Skimborowicz. Beide Werke bilden neben der hebräischen Correspondenz des Jacob Emden in Altona (אמרי אשכול, Altona 1758—62) die Quellen, aus denen der gelehrte Geschichtschreiber des Judenthums Grätz das Material der ersten auf rein geschichtlicher Grundlage ruhenden und alle phantastischen Illusionen zerstörenden Monographie über diesen Gegenstand geschöpft und unwidersprechlich nachgewiesen hat, daß Frank ein raffinirter Betrüger war, der sich mit dem Nimbus dynastischer Abkunft und religiöser Mystik umgab, um seine Herrschsucht und Prachtliebe zu befriedigen. In dem Anhange hat der Herausgeber aus seinen neuen Quellen schätzenswerthe Mittheilungen gemacht. Ungerecht scheint uns zum Theil der Tadel, den er über seine Vorgänger Beer und Sost ausspricht, denn mit Ausnahme des Emden'schen Werkes war ihnen das erst jetzt flüssig gewordene Quellenmaterial noch unzugänglich. Wir geben in wenigen Zügen das berichtigte Bild wieder, das uns Grätz von Frank und den Frankisten entworfen hat.

Sankiew (Jakob) Lebowicz (Frank), Rabbinersohn in Südgalizien, kam dreizehn Jahre alt als Diener eines Handelsjuden nach Bukarest, trieb dann in der Türkei, namentlich in Smyrna selbständig Handel und schloß sich der kabbalistischen Secte des Pseudomeßias Sabbatai Zwi an. Diese verwarf den Talmud, bekannte sich äußerlich zum Islam, nahm aber auf Grund des Sohar eine Trinität an: die letzte Ursache, den Gott Israel's (heiligen König) und die Schechina. Die zweite Person dachten sie in Jesus und Mahomed, vollkommen aber erst in Sabbatai Zwi, in dessen Schwager Guerido und in dessen Sohn Berachja incarnirt. Als Aufgabe der Gläubigen betrachteten sie die durch Gebete zu bewirkende Vereinigung der drei göttlichen Personen und sahen ihr Symbol in der geschlechtlichen Vermischung, eine Theorie, deren Praxis zu den schrecklichsten Unsitlichkeiten führte. Da Frank in der Türkei nicht den günstigen Boden für seine Pläne fand, wandte er sich nach Podolien, schloß sich hier den Sabbatianern an und enthielt sich ihnen als die Fortsetzung der Incarnation, als den durch Metempsychose wiedergeborenen Berachja dessen letzte Lebensstage noch in seine Zeit herabgereicht hatten), als Messias und Gottmensch. Er ließ sich

Psalmen singen und sich förmlich anbeten. So wurden die podolischen Sabbatianer Frankisten. Eine mystische Orgiensfeier in Laschorun, in welcher sie eine halbnackte Jungfrau umtanzten und in mystischer Verzücung küßten, veranlaßte 1756 ihre Verhaftung und von Seiten der Rabbiner den Bann gegen sie. Allein da der Bischof Dembowski von Podolien den Proceß vor sein Tribunal zog, wußten sie auf Franks Rath durch die Enthüllung der angeblichen Blasphemien des Talmud, durch Aufwärmung des Märchens von dem geheimen Christenkindermord, durch das Bekenntniß der Trinität und die Erklärung ihrer Bereitwilligkeit zur Taufe den Bischof zum Beschützer zu gewinnen und zur Verfolgung ihrer Gegner zu bestimmen. Dembowski zwang diese im Juni 1757 zu einer Disputation, in welcher sie von den Frankisten besiegt wurden, und ließ nun, nachdem er Erzbischof von Lemberg geworden, in seiner ganzen Erzbischofse die Exemplare des Talmud aussuchen und verbrennen. Als er im November 1757 starb, wandten sich die Frankisten, von den Juden und den räuberischen Edelleuten abermals verfolgt, wieder an den hohen Klerus; von Neuem wurde eine Disputation in Lemberg veranstaltet (Juli 1759), die für sie günstig endete; Frank selbst, der sich seit seiner Freilassung im Jahre 1756 auf türkischem Gebiete gehalten und nur aus der Ferne gewirkt hatte, trat nun mit dem Luxus eines orientalischen Fürsten in Lemberg auf, ließ sich daselbst mit etwa 1000 seiner Anhänger taufen und in Warschau firmeln, wo König August selbst Patheusstelle an ihm vertrat. Allein da er, durch seine Erfolge kühn geworden, sich mit zwölf Aposteln umgab, da durch Einige derselben dem Klerus bekannt wurde, daß man in ihm den wiedergeborenen Christus verehrte, da man sich überzeugte, daß in den katholischen Gebetbüchern der Frankisten der Name Jesus gestrichen und statt dessen sein Name Jakob gesetzt war, wurde er verhaftet, im Februar 1760 als Betrüger verurtheilt und mit den übrigen Häuptern der Secte in Ketten nach der Festung Czestochow gebracht. Aber auch jetzt hörte er nicht auf die Leichtgläubigen zu mystificiren, er nannte seinen Detentionsort: „Thor Roms“, und prophezeierte in mehreren Sendschreiben den Juden Unheil, wenn sie sich nicht zur Religion Edoms bekehrten. Die erste Theilung Polens 1772 verschaffte ihm die Freilassung und von jetzt an trat er in eine Verbindung mit der russischen Regierung, die noch nicht völlig aufgeklärt ist; mit Grund aber vermuthet Grätz, daß er für Spionendienste von der Kaiserin Katharina reichen Sold bezog, wenn auch dieser nicht ausreichen konnte, den mehr als fürstlichen Aufwand zu bestreiten, den er entfaltete. Er schlug zunächst sein Hoflager in Brünn auf, sammelte hier seine Anhänger, die er militärisch organisirte, und wirkte als der „heilige Herr“, oder wie er sich vor Vertrauten nannte, als „Abonai“ auf das benachbarte Polen. Ein wirksames Mittel war die bezaubernde Schönheit seiner Tochter Eva, die er als Verkörperung der Emuna d. h. des Glaubens proclamierte und in deren Vermählung er die Verbindung der drei Sephiroth, von denen zwei (in ihm und Eva) bereits erschienen seien, mit der Dreieinigkeit weissagte. Nach einem ohne Zweifel von ihm verbreiteten Gerüchte soll Kaiser Joseph II. selbst um Eva's Hand angehalten, nach einer glaubwürdigeren Angabe aber ihn sammt seinem Anhang des Landes verwiesen haben. Um 1788 siedelte er nach Offenbach über und kaufte dem verschuldeten Fürsten Wolfgang Ernst von Henburg sein sogenanntes Schloß ab. Er setzte nicht nur den kabbalistischen Schwindel fort, sondern verbreitete auch den Glauben an eine geheimnißvolle Verwandtschaftsbeziehung zur

russischen Kaiserfamilie. Aeußerlich bekannte er sich zur katholischen Kirche; innerhalb seines Hofstaates übte er selbst die Gerichtsbarkeit; Zweifeln an seiner hohen Abkunft begegnete er durch großartige Wohlthätigkeit und maaslose Verschwendung. Als die Mittel spärlicher flossen, berief er seine polnischen Anhänger nach Offenbach, die ihm etwa 400,000 Dukaten mitbrachten — ein Beweis, daß seine Goldquellen nicht am russischen Hofe allein entsprangen. Nach seinem Tode im December 1791 wurde er fürstlich begraben. Seine Tochter Eva setzte die Mystification und den Betrug fort; allein als mit dem Tode Katharina's die russischen Zuflüsse aufhörten, wurden die Verlegenheiten dringender; dennoch wußte Eva durch Vorspiegelungen aller Art ihre Gläubiger, denen sie Millionen schuldete, zu beschwichtigen und den Hofstaat fortzuführen; Kaiser Alex ander, der ihr 1813 eine Audienz bewilligte, scheint durch ein reiches Geldgeschenk noch ein Mal den Schein zurückkehrender Wohlhabenheit ermöglicht zu haben, allein als im Jahre 1817 auf das Drängen eines Mainzer Creditors von Seiten der Hessischen Gerichte eine Untersuchung der Verhältnisse der Geschwister Frank angeordnet wurde, war Eva angeblich gestorben und im Stillen beerdigt worden, in Wirklichkeit aber geflohen, und da ihr Bruder Joseph bereits nach dem Vater gestorben, der andere Rochus aber in russische Militärdienste getreten war, fand man nur einen Haufen bethörter Polen, die sich zum Theil zerstreuten, zum Theil in Offenbach blieben und sich von bürgerlichen Geschäften nährten. Den Namen Frank oder Frenk hat Lebowicz schon in der Türkei angenommen. Sein Charakter ist bereits dadurch gekennzeichnet, daß er als Jude geboren, später Mahomedaner, zuletzt Katholik geworden, von keiner dieser Religionen etwas gehalten und selbst den Sabbatianismus nur zur Täuschung und zum Betrug angenommen hat. Von einem dunklen Familiengeheimniß der Czarenfamilie kann nicht mehr die Rede sein, seitdem wir durch Grätz wissen, daß er sich 1752 in Nikopolis mit der schönen vierzehnjährigen Channa, der Tochter des Tobias vermählt, daß seine beiden Söhne 1753 und 1755 in der Türkei, Eva aber im November oder December 1759 zu Lemberg geboren und mit ihrer Mutter zu Warschau getauft ist. Auch andere bisher dunkle Personalfragen haben durch Grätz ihre Lösung gefunden; nur hätte der Fürst von Isenburg-Birstein nicht zu einem Fürsten von Homburg-Birstein gemacht werden sollen, wie er mehrmals genannt wird. Die Geschichte, namentlich auch die Kirchen- und Religionsgeschichte, hat von dem Verfasser eine wirkliche Bereicherung erhalten. Eine viel ventilirte Frage ist durch ihn für immer von der Tagesordnung entfernt worden.

Nachtrag. Auch in der „Jüdischen Zeitschrift für Wissenschaft und Leben“, herausgegeben von Dr. Abraham Geiger VI, 1, 49, ist so eben eine Besprechung dieser Schrift veröffentlicht worden. Ihr Verfasser erkennt ebenfalls die neuen Aufschlüsse an, welche Grätz mit Hilfe seiner bis jetzt unbekannten Quellen über den interessanten Gegenstand gegeben hat, bezweifelt aber, daß Frank ohne vornehme Connexionen als Spion der russischen Regierung wesentliche Dienste habe leisten können. Er meint, die enormen Summen, über die er verfügt habe, könnten ihm nur von seinen Anhängern zugeflossen sein. Seine Macht über die Gemüther derselben habe ihm sein Glaube an sich selbst gegeben, ohne den er keinen Glauben bei Anderen gefunden habe, und erleichtert sei ihm dieselbe worden durch die mystische Richtung der Zeit, wie sie gewöhnlich Aufklärungsperioden vorhergehe und auf dem Gebiete des Audenthums damals in labilistische Träumereien ausgewuchert sei. Rasturte Schlaueit, Herrsch- und Ge-

nußsucht seien, obgleich sich nicht leugnen lasse, daß er auf krummen Wegen gegangen sei, nicht ausreichend, um seinen Einfluß auf seine Umgebung zu erklären. Indessen treten gerade diese Züge seines Charakters so handgreiflich hervor, daß man die Frage kaum unterdrücken kann, ob Franks Glaube an sich selbst, den wir nicht bestreiten wollen, vorwiegend auf Fanatismus ruhte und nicht vielmehr auf der kühnen Zuversicht, die der Erfolg ihm gab und die mit demselben wuchs; ob nicht der schwärmerische Zug, wenn ein solcher sein Treiben ursprünglich bestimmt hat, nicht allmählig zurücktrat gegen die schlaue Berechnung und gewissenlosen Praktiken, womit er sich den wachsenden Bedrängnissen zu entziehen und in steter Wandelung Wege und Ziele nach den Umständen zu wechseln wußte. Auch sein verwandtschaftlicher Zusammenhang mit dem russischen Kaiserhause und dessen dunkelen Geheimnissen, den noch heute Manche sich nicht anreden lassen, ist ohne Zweifel eine von ihm ausgegangene Mystification, deren Durchführung aber kaum begreiflich wäre, wenn sie nicht den Zwecken der russischen Politik entsprochen hätte und ihm durch sie erleichtert worden wäre. Wie weit begründet ist, was mich solche, die den Verhältnissen näher gestanden haben und aus guter Quelle unterrichtet sein wollen, versichert haben, daß durch das damals erste christliche Banquierhaus in Frankfurt, welches selbst mit Rußland in naher Verbindung stand, auf Anweisung der russischen Regierung regelmäßig bedeutende Zahlungen an ihn nach Offenbach erfolgt seien, vermag ich nicht zu untersuchen, und halte es schon aus dem Grunde für unsicher, weil die Mittheilung von einer Seite kommt, auf welcher man an das von Grätz gründlich zerstörte Verwandtschaftsverhältniß noch immer glaubt.

Frankfurt am Main.

Dr. G. Eduard Steiß.

Johann Karl Passavant. Ein christliches Lebensbild. Frankfurt a. M. Ch. Winter. 1867. S. 422.

Dr. Karl Passavant, aus der altfranzösischen reformirten Flüchtlingsfamilie, deren Nachkommen in Basel und Frankfurt blühen, starb als angesehener Arzt und Schriftsteller den 14. April 1857 im 67. Jahre, sehr geachtet in weiten Kreisen. „Er war kein eigentlicher Gelehrter, konnte keine außergewöhnlichen Leistungen in einem einzelnen Zweige der Wissenschaft für sich geltend machen; aber sein ganzes Leben hindurch und mit aller Kraft des Geistes hat er darnach gestrebt, den sittlichen Faden zu finden, der die tüchtigsten Leistungen in Wissenschaft und Kunst, im Handeln und Leben unter sich verknüpft und auf den geschichtlichen Einheitspunkt unsers Geschlechts zurückweist. Wie er das Ganze suchte, so war er ein ganzer Mensch: gegen nichts abgeschlossen und ohne Unterlaß bemüht, das für wahr und recht Erkannte in seinem eigenen Wesen zu einem möglichst vollendeten Ausdruck zu bringen“. So beginnt Dr. Adolph Helfferich diese Lebensbeschreibung seines väterlichen Freundes, die er im Auftrage der Wittve desselben so geist- als pietätsvoll verfaßt hat. Eine Fülle von persönlichen, mündlichen und schriftlichen Erinnerungen, von Briefen und Tagebüchern setzten den Verfasser in Stand, ein nur fast zu umfangreiches Mosaikbild zu liefern, von nicht geringem ethischem, psychologischem und pädagogischem, philosophisch-theologischem und zeitgeschichtlichem Interesse. Zu den verschiedenen positiv-religiösen und theologischen Richtungen, zu den bedeutendsten Männern der Wissenschaft und Kunst des halben Jahrhunderts, das Passavant miterlebte, stand er in eigenthümlich persönlicher Beziehung. Nicht leicht dürfte es einen Mann geben, der sich an alles Bedeutende so anschließen und anempfinden konnte, wie dieser gottinnige und weltoffene, nur für Dinge, wie der Deutschtholiceismus und seinen untiefen religions- und poesielosen Vertheidiger unempfindliche

Mann. Deutsche Tiefe und Universalität mit französischer Weltgewandtheit verbindend, hatte er in Frankfurt, dieser alten Kreuzstraße deutscher und fremder Politik und Bildung, den bestgelegenen Sitz, um seinem strebsamen Geiste und seinem weiten Herzen, seinem edlen Johannes-Gemüthe, dem liebende Anerkennung und Hingebung, Theilnahme für alles rein Menschliche und ächt Christliche, stilles Wohlthun und Mittheilen an Arme und Reiche ein seliges Bedürfnis war, im Geben und Nehmen sittlicher Impulse und in unermüdlicher Anknüpfung und treuer Bewahrung von Bekanntschaften und Freundschaften aller und allerbesten Art ein Genüge zu thun. Daub, Creuzer, Schelling, Baader, Ringseis, Görres, Brentano, Radowiz, Döllinger, Philipps, Schubert, Kerner, Schwab Uhland, Arndt sind die Männer seines persönlichen Verkehrs. Mit Bischof Sailer, M. Boos und Diepenbrock ist er in innigster Herzensverbindung, aber auch mit Wangenheim, Alex. v. Humboldt und selbst mit Dr. Strauß weiß und sucht er frei und leicht anzuknüpfen.

Eben dieser umfassende Verkehr mit so vielen geistigen Berühmtheiten gewährt dem Leben Passavants ein so großes Interesse. Aber nicht blos die Mittheilungen aus dem Munde, der Feder und dem Leben jener hochbegabten und theilweise hochbegnadigten Männer ziehen uns an, sondern noch mehr die Eindrücke und Einflüsse derselben auf Leben und Charakter Passavants. Dieser, eine mehr beschauliche als thätige Natur, sah sich nur ungern zum Arzt bestimmt und wäre am liebsten Theologe geworden. Seine tief religiöse Richtung führte ihn der Mystik und dem Katholicismus so nahe, daß er „durchdrungen von der Wahrheit fast aller Lehren und Sakramente der katholischen Kirche“ — ausgenommen ihre Härte gegen Andersdenkende — Messe hört, sich bekreuzt und in der herzlichsten Verbindung mit jenen katholischen Gelehrten und Kirchenfürsten bis zu seinem Ende steht, auch in Rom bei Pius VII. eine Audienz hat. Aber seine durchaus gesunde, geistesfreie Natur behält den Sieg. Durch v. Meyer wird sein Christenthum biblischer und durch seine Verheirathung trat er der reformirten Gemeinschaft wieder näher, doch nie confessionell. Vielmehr blieb sein eigentlich kirchliches Pathos der Wunsch einer Wiedervereinigung des deutschen Protestantismus mit Rom. Die Versöhnung der religiösen Gegensätze erhoffte er insbesondere durch Hinüberführung des Protestantismus zu einer christlichen Philosophie in Göschels, Dorners, Fischers Weise. Zu einer klaren Entscheidung kam er freilich mit all seiner christlichen Philosophie und speculativen Theologie in Sachen der Religion so wenig als mit seiner mystischen Richtung im Gebiete der Medicin, wo er mit Vorliebe den Magnetismus übte. Seine Schrift über den Lebensmagnetismus ist auch wohl seine bedeutendste. Was er philosophisch-theologisch „von der Freiheit des Willens und dem Entwicklungsgesetz des Menschen“ und schließlich „über das Gewissen“ schrieb, ist das Product eines reichgebildeten Geistes, der es aber nicht über den speculativen Dilettantismus hinausbrachte, weil er sich nicht entschließen konnte, nach Schellings Rath förmlich Theologie zu studiren oder die Philosophie, speciell die Psychologie sachmäßig zu treiben. Fehlte es ihm daher an einem geistigen Abschluß, so ist seine nie ruhende Geistes- und besonders seine Gewissens-Arbeit an sich selbst, wie sie zumal in den mitgetheilten Tagebüchern vorliegt, um so lehrreicher und vorbildlicher für den practischen Theologen, Psychologen und Pädagogen in mehr als einer Beziehung. So ein theologischer Laie kann uns Leuten vom Fach

und Handwerk gar manches sagen und zeigen, was wir in Studirstube und Sakristei nicht sehen, noch hören. Unter Passavants Aussprüchen findet sich S. 324 auch der: „Wenn ich den Lebensweg eines Menschen anzuordnen hätte, so ließe ich ihn erst ein paar Jahre Seesoldat werden, dann müßte er Arzt werden und zuletzt Theologe“.

Marbach.

Merz.

Dr. Karl Ullmann. Blätter der Erinnerung. Gotha. F. A. Perthes. 1867. Besonderer Abdruck aus den Studien und Kritiken, Jahrgang 1867. III. und 179 S.

Den ersten und größeren Theil dieser Blätter füllt Ullmann's Lebensbild, gezeichnet von Dr. W. Beyschlag. Eine anmuthige Zeichnung mit gewandter, frischer, treuer Feder, würdig des Verstorbenen, welcher in seiner Jugend nur ungern von der eigentlichen Künstlerlaufbahn sich abhalten ließ und sich lebenslang als eine feine ästhetische Natur bewährte. Der Biograph, mit Ullmann erst in später Zeit persönlich bekannt geworden, benutzte zu der anziehenden Schilderung des jugendlichen Entwicklungsgangs und der männlichen Lehrthätigkeit seines Freundes nächst den Schriften Ullmanns eine Anzahl von Briefen besonders an G. Schwab, Umbreit und F. Perthes, und zwei kleine eigenhändige Lebens-Stizzen von Ullmann. Raschen Ganges sehen wir diesen aus dem Pfarrhause in Epsenbach, wo er 1796 geboren wurde, in die Schule des nahen Mosbach, auf's Gymnasium zu Heidelberg und erst sechszehnjährig auf die dortige Universität und 1813 nach Tübingen, 1816 in's theologische Examen und mit der Note „Vorzüglich“ 1817 in's Vicariat Kirchheim bei Heidelberg ziehen. Noch in demselben Herbst ging er, aufgefordert durch den Kanzler der Universität, zur Vorbereitung auf das akademische Lehramt noch einmal an das Studium der Philologie und Philosophie. Zu Hegel, der damals in Heidelberg lehrte, fühlte sich sein zwar dialectischer, aber nicht speculativer, vorherrschend zu freisinniger historisch-psychologischer Beobachtung angelegter Forschungsgeist viel weniger hingezogen, als zu dem edeln Humanisten Creuzer, der die Liebe zum Alterthum und zum Christenthum in seiner Persönlichkeit und Wissenschaft auf eine, für den jungen, gleichfalls humanistisch angelegten Theologen begeisternde Weise vereinigte. Seine theologische Entwicklung kam zu befriedigendem Abschluß erst 1819 bei de Wette, Schleiermacher und besonders Neander in Berlin. Als Privatdocent und seit 1826 als außerordentlicher Professor hatte er schwer zwischen Paulus und Daub aufzukommen. Schon meldete er sich um eine Pfarrstelle, da machte die Regierung durch eine Gehaltszulage es ihm möglich, auszuharren und 1824 sich einen häuslichen Herd zu gründen. 1825 erschien sein Oregor von Nazianz und trug ihm 1826 die ordentliche Professur ein. Mit Umbreit eng verbunden gründete er 1828 die Studien und Kritiken als Organ der neuen, freie wissenschaftliche Forschung und positiv-christlichen Glaubens vermittelnden Theologie. Der classische Aufsatz über die Sündlosigkeit Jesu, womit er die Zeitschrift eröffnete und welcher als Buch noch zu Lebzeiten des Verfassers sieben Auflagen erlebte, half ihm auf den Lehrstuhl der Kirchengeschichte in Halle, wohin er 1829 berufen wurde. Während er dort 1830 in der Gesenius-Wegscheider'schen Sache sein theologisches Bedenken gegen Erhebung der symbolischen Bücher zum Lehrgesetz der ev. Theologie abgab, durfte er von

Semester zu Semester die Anziehungskraft der rationalistischen Theologie ab- und die der positiven zunehmen sehen. In seiner milden und freundlichen Art blieb er persönlich mit Wegscheider befreundet, obgleich er ihm bald in Dogmatik und Symbolik bei den Studirenden überflügelt hatte. 1833 erschien sein *J. Wessel*, in welchem er ein Vorbild für seine eigene Thätigkeit zu Herausführung einer bessern kirchlichen Zukunft so liebe- und lebensvoll gezeichnet hat. Daß diese bessere Zukunft nicht sobald eintreten werde, als er gehofft, daß vielmehr noch die Periode der Destruction in völlige Atomistik verlaufen müsse, ehe es zu Wiederbelebung, Gestaltung und Einigung kommen könne, lehrte ihn das Leben Jesu von Strauß (1835), dem er sein „Historisch oder Mythisch?“ in ebenso urbaner als gebiegener Weise entgegenstellte.

Aus seinem schönen halle'schen Wirkungskreise riß ihn 1836 ein Ruf in das damals so sehr untheologische Heidelberg, dem zu folgen sein tiefes pfälzisches Heimatsgefühl ihm zur Pflicht machte. Es war ein verhängnißvoller Ruf. Zwar gelang es ihm mit Rothe, Schenkel, Hundeshagen die Fakultät zu heben und durch seine „Reformatoren vor der Reformation“ erstieg er 1842 den Höhepunkt seines schriftstellerischen Ruhms. Seine beste Kraft hatte er von da einzusetzen an die Vertheidigung der freien Glaubenstheologie gegenüber der stürmischen Zeitbewegung. Es ward seine Aufgabe, die neuen theologischen Grundgedanken zu einem Gemeingut der gebildeten Zeitgenossen zu verarbeiten. In den Zeitfragen, welche die maßgebenden Kreise bewegte, war Ullmann durch die Feinheit seiner Beobachtungsgabe, die kirchengeschichtliche Durchbildung seines Urtheils, die ausnehmend klare und anmuthige Darstellungsweise der berufene Botant der neuern gläubigen Theologie. Mit Virtuosität erfüllte er diesen Beruf in seinen Erörterungen über den „Cultus des Genius“ 1840, angeregt durch die Festrede G. Schwabs bei Enthüllung des Schillerdenkmals (nicht in Marbach, wie H. Beytschlag wiederholt angibt, sondern) in Stuttgart; sodann in der Abhandlung „über das Wesen des Christenthums 1845,“ die noch bei Lebzeiten Ullmann's in 4 Auflagen verbreitet wurde. Der Altenburger Kirchenfreit hatte schon 1838 Ullmann's Feder zu Erörterung praktisch-theologischer Fragen bewegt, die er 1843 mit 40 Sätzen über die theologische Lehrfreiheit, 1844 mit einem Votum über den Gustav-Adolphs-Verein und 1846 mit einem Bedenken über die deutschkatholische Bewegung mit ebenso klarem Urtheil als wohlwollender Gesinnung behandelte. Als König Friedrich Wilhelm IV. in die preußische evang. Kirche anglicanische Institutionen einführen zu wollen schien, forderte Ullmann in der deutschen Vierteljahrsschrift 1843 ihn auf, lieber zur Herausbildung einer deutsch-nationalen Einheit der ev. Kirche die Hand zu bieten. Mit beredten Worten vertrat er diesen Einigungsgedanken, zugleich eine presbyterial-synodale Organisation, in seiner 1845 und 1846 erschienenen Schrift „Für die Zukunft der ev. Kirche, an ihre Schirmherrschaft und Freunde.“ In Berlin half er als Vertreter der badischen Landeskirche mit v. Gräneisen als Vertreter der württemb. persönlich nur die Eisenacher Konferenz zu Stande zu bringen, als zunächst einzige Frucht jenes Einheitsgedankens. Noch weniger konnte er gegen den Gustav-Adolphs-Vereinssturm 1847 ausrichten. Mit Rothe mußte er aus dem badischen Vereinsvorstand ausscheiden. Das Jahr 1848 zeigte vollends, daß die Dinge in Deutschland auf einen Punkt gekommen waren, auf dem auch in kirchlichen Fragen die Stimme der vermittelnden Theologie, wenn auch mit noch so viel Einsicht, gu-

ten Gründen und berebten Worten erhoben, ohnmächtig im Sturm verhallen mußte. Ullmann lehrte in den Ereignissen Gottes Donner erkennen, welche zum Glauben und Hoffen, Lieben und Handeln erwecken sollten. Nur in der Entfaltung sittlicher Kräfte durch das Evangelium hieß er eine Wiebergeburt des deutschen Vaterlands erhoffen. Nur in der Idee des christlichen Staates, der mit voller Duldung und Gewissensfreiheit recht wohl vereinbar sei, sah er das Heil für Kirche und Staat. Den deutsch-evangelischen Kirchentag half er anbahnen als Mittel zur evangelischen Erneuerung der deutschen Nation und Kirche. Nach Pfingsten 1849 mußte er aus dem revoltirten Heidelberg fliehen. Als er im Juni zurückkehrte und sich auf all das Erlebte besann, war viel Optimismus Angesichts des offenbar gewordenen Massenverderbens und der socialen Zerrüttung abgestreift und der praktisch-christliche Ernst seines Wesens wesentlich gesteigert. So nahm er den regsten Antheil an der innern Mission durch Stiftung eines Landesvereins für dieselbe. Die von ihm angeregten und geleiteten Durlacher Conferenzen wurden für die badische Landeskirche epochemachend, indem sie die Reformen vorbereiteten, welche später durch das Ullmann'sche Kirchen-Regiment zur Verwirklichung kamen. Sie wurden aber auch verhängnißvoll für den Mann und das Land, indem hier der Pietismus und die Vermittelungstheologie das gegenseitige Vertrauen faßten, von dem hernach das Ullmann'sche Kirchenregiment getragen — und über die thatsächliche Stimmung des Landes so tragisch getäuscht wurde.

Das tragische Geschick Ullmann's begann eigentlich schon damit, daß er sich von Halle nach Heidelberg zurückberufen ließ, in dessen unduldsam liberalistische Strömung er nicht paßte. Daß er sich dann je länger, je mehr an die praktisch-kirchlichen Interessen überhaupt und des badischen Landes insonderheit hingab, und in den Durlacher Conferenzen sich zum Mittelpunkt der positiven Tendenzen machte, war für seine mehr doctrinäre und contemplative Gelehrtennatur doch ein zweiter Mißgriff, dem die Annahme der Prälatur und Kirchenrathsdirection als ein dritter folgte. Getäuscht von dem ihm entgegengetragenen Vertrauen der im Lande selbst wurzellosen positiven Richtung glaubte er, nachdem er die kirchliche Idee der Vermittelungs-Theologie auf literarischem Wege für's ganz ev. Deutschland ohne greifbaren Erfolg vertreten, dieselbe im engeren Bereich durch eigenes Handanlegen verwirklichen zu können — gerade auf dem ungünstigsten Boden! Der wohlmeinende Ideologe stellte zwar vor Uebernahme der Oberhirten-Stelle Bedingungen: Aufrechthaltung der Union, Klarstellung des Bekenntnißstandes, Reform des Katechismus und der Liturgie, Cultusfreiheit für die separirten Lutheraner, Sorge für die ev. Diaspora, Einführung des Diakonen-Amtes, Erhöhung der Bedeutung der Kirchenvorstände, größere Selbständigkeit der Gemeinden, Hebung des Klerus, Pfarrbesetzungen nicht bloß nach Anciennität, einmüthige Zusammensetzung der Oberkirchenbehörde, größere Selbständigkeit derselben dem Ministerium gegenüber und unmittelbarer Verkehr mit dem Fürsten als Landesbischof. Dieß war das Programm Ullmann's, das (außer der größern Selbständigkeit gegenüber dem Minister) gern gebilligt wurde. Vertrauensvoll nahm der unpolitische Mann an, und vergaß untheologisch das wichtige Psalmwort 146, 3. Er, dessen Natur auf ruhiges Bauen und Pflegen, nicht auf Streiten angelegt war, wagte sich in den, Tag für Tag sich erneuernden, am Ende doch erfolglosen kleinen Krieg mit der Bureaufratie, deren Bund mit der Demokratie er unter-

liegen mußte, sobald die Fürstengunst sich wandte. Der tragische Höhepunkt trat mit der so glänzend fast das ganze Ullmann'sche Programm ausführenden General-Synode 1855 ein. Alles war erreicht oder vollends erreichbar: fester Bekenntnißstand, belebt von Presbyterien, bessere Agende, ein Katechismus, in dem selbst Schenkel „einen wahren Schatz für die Kirche“ erblickte, eine gedulbete und daher ungefährlich gewordene lutherische Separation. Aber im Triumph lag die Niederlage. 1857 zum Director des Oberkirchenraths ernannt, empfand er sofort die Wucht der bureaukratischen Hemmung von oben und den schloßkratischen Angriff von unten, zunächst in Form des, alle Wahrheit und Liebe verleugnenden Agendenstreits und Concordats-Sturms, in welchem Ullmann sogar zum heimlichen Katholiken gestempelt und als unerträglich Reaktionär verurtheilt wurde. Seine alten Freunde und die sein Brot gegessen hatten, empörten sich wider ihn. Er mußte am Jahreschluß 1860 seine Entlassung nehmen. In heißer Kampfes- und Leidensschule sollte er reif werden zum friedevollen Heimgang am 12. Januar 1865.

Sein Biograph bezeichnet nach liebevoller Schilderung seiner Persönlichkeit und seines, im Glauben seligen Abschieds ihn als einen Mann, der vor Tausenden mit den Gaben eines Hirten und Lehrers der ev. Kirche ausgestattet, wenn auch kein Träger neuer reformatorischen Gedanken und kein Bahnbrecher neuer kirchlichen Entwicklungen war. „Gewiß“, sagt H. Dr. Benschlag schließlich, „es liegt etwas Tragisches darin, daß die Stimme dieses beredtesten Sprechers der vermittelnden Theologie im Sturm der Revolution verhallte, daß die milde Leitung dieses maßvollsten Kirchenregenten im eignen Heimatlande wie ein unheilliches Joch abgeschüttelt ward; seine Ausgänge erinnern an die Ausgänge Melancthon's, mit dem er überhaupt so manche Aehnlichkeit hatte.“

Er konnte nicht Hammer sein, so mußte er Ambos werden und springen. Was war, abgesehen von seiner Persönlichkeit der tiefere Grund und die allgemeinere Bedeutung hiedon? Das geht aus der von Ullmann unvollendet hinterlassenen, seiner Biographie angefügten Denkschrift hervor: „Mein Antheil an der Regierung der evang. Kirche Badens vom 20. Oktober 1853 bis Ende 1860.“ Dieser mit der ganzen Ullmann'schen Virtuosität so klar und einfach geschriebene Schwanengesang klärt uns über die innersten Motive und höchsten Ziele Ullmann's, über die Lauterkeit seiner Gesinnung, die Consequenz seines Thuns wie über die Nothwendigkeit seines tragischen Ausganges zureichend auf. Kurz gesagt, Ullmann fiel als ein Opfer der babilonischen Union. Gegen sie und ihre erbärmlichen Machwerke erhoben sich die separationslustigen Lutheraner in Baden selbst, und von anderwärts her erschollen die Anklagen gegen sie, daß sie nichts Positives zu Stande bringe und nur auflösend wirke. „Nun aber, so sagt Ullmann in der Denkschrift, war die Union kaum in einer andern Landeskirche so vollständig und durchgreifend eingeführt, wie in der Badischen und gerade bei uns herrschte auch ein gewisser Stolz auf die Union. So hatte, wenn irgend eine, diese Landeskirche die Aufgabe, den thatsächlichen Beweis zu führen, wie es mit jenen Vorwürfen stehe. Sie vor allen hatte zu zeigen, ob man es mit der Union über einen allerdings vielfach indifferentistischen und ungenügenden Zustand nicht hinausbringe, oder ob ihre Union, wie deren kirchlich gesinnte Vertheidiger behaupteten, von Haus aus eine auf positive Entwicklung angelegte und darum auch dazu angethan sei, eine gesunde

Fortbildung in dieser Richtung in sich aufzunehmen und zu ertragen.“ Hier spricht ein edler zwar, aber doch ein Ehrgeiz, der für Baden und Ullmann gleich sehr verhängnißvoll wurde und ohne Zweifel das Moment der sittlichen Schuld in dieser persönlichen und Landes-Tragödie bildet. Sei nur ein Mensch oder Land „stolz“ auf etwas und es wird zu erfahren sein, wie Gott den Hoffärtigen widersteht. Das kleine Baden hat den Ehrgeiz, der Vorort für die deutsche Nation und Kirche zu sein. Das scheint dort den positiven wie den negativen Geistern von über'm Rhein her angethan zu sein. Auch Ullmann wollte der Welt zeigen, was man in Baden mit der Union anfangen könne positiv. Aber es wurde ihm gezeigt, das man mit ihr vielmehr nur etwas dort machen könne negativ. Natürlich, neben einem kleinen positiven Keim war von Hause aus ein großer negativer in ihr. Nur durch Zweideutigkeit und Unbestimmtheit ließen sich beide verquicken. So wie aber die positive Theologie diese Zweideutigkeit aufheben und den positiven Keim entwickeln wollte, brach der negative mit seiner ursprünglichen Uebermacht hervor. Mit der bestimmten Feststellung der Bekenntnißgeltung vertrug sich nicht die Zeitforderung absoluter Bekenntnißfreiheit auf Grund (oder nicht auf Grund) freier, subjektiver Schriftforschung. Mit einer historisch begründeten, organisch ausgestatteten presbyterialen Synodalordnung vertrug sich nicht die moderne Atomistik, mit den alten Glaubensliedern und Gebeten vertrug sich nicht die moderne Gesangs- und Gottesdienstlosigkeit. Die Union ging bei ihren edlen Gründern nicht von religiösem, aber von kirchlichem Indifferentismus aus; aber sie wurde vom religiösen Indifferentismus und kirchlichen Negativismus angenommen in den gebildeten und ungebildeten Massen, die der negative Geist der Zeit regiert. Diesem entreißt die Vermittlungstheologie nicht die Waffe, welche die Union ihm gewährt. Zum weiter auflösen, nicht zum blindigen Zusammenfassen wird jene Waffe geschärft. Die aber etwas anderes und besseres damit auszurichten denken, müssen, wie Ullmann, den Kelch der Täuschungen trinken bis zu der Reize, die ihnen offenbar macht, daß in den Bevölkerungen sich keine Empfänglichkeit für jene wohlgemeinte Vermittlung von alt und neu, objektiv und subjektiv, Gebundenheit und Ungebundenheit findet. Für sein tragisches Geschick wäre es ein geringer Trost gewesen, wenn er nur hätte sagen müssen in seiner Denkschrift „jene Täuschung habe eine gute Zahl der intelligentesten und erfahrensten Männer der Wissenschaft und Kirche vollständig mit ihm getheilt“. Versöhnender ist die Schlußbetrachtung, daß der Mann, welcher für die Geschichte der evang. Theologie und Kirche des jüngsten Menschenalters in Deutschland eine bleibende Bedeutung hat, unter den Täuschungen und Enttäuschungen seines literarischen und kirchenamtlichen Wirkens ebenso sehr nach innen gewachsen ist, als er nach außen im engern und weitem Vaterlande Saatkörner des Lebens gestreut hat.

Marbach.

Merz.

Ein Lebenslauf und sein Ergebnis für die allgemeine Bildung von
Dr. J. M. Leupoldt. Erlangen. Verlag von Andreas Deichert.
1868. S. VI 288. gr. 8.

Es macht dieses Buch einen ungemein wohlthuenden Eindruck und ist dasselbe lehrreich in ganz vorzüglichem Maße. Ohne allen Redeschmuck, in der

schlichtesten Weise erzählt uns der Verfasser seinen Lebensgang, und es sind sehr aussprechende Bilder, die er uns aus seinen Jugendjahren, dann aus seiner Studierzeit entwirft. Mit einer seltenen Unbefangenheit und Ruhe und mit einer edlen Sicherheit, wie sie nur einem Manne eigen sein kann, der einen hohen sittlich-religiösen Standpunkt einnimmt, spricht er sich auch über seine spätern Lebensverhältnisse aus. Zunächst sah er sich, nachdem er in das siebzigste Lebensjahr eingetreten war, durch das eigene Bedürfnis, zu noch größerer Klarheit über seine ganze Lebensführung zu gelangen, auf diese Arbeit hingedrängt; indem er aber erkannte, daß er durch dieselbe auch Andern förderlich zu werden hoffen dürfe, so entschloß er sich zu deren Veröffentlichung. Sehr schwere Kämpfe sind es, in welchen die moderne Bildung begriffen ist und an deren Entscheidung, je nachdem sie ausfällt, Segen oder Fluch für alle Verhältnisse sich knüpfen wird; es müssen aber auch die Belehrungen, welche uns der Verfasser als das Ergebnis seines Lebens und seines Ringens und Strebens hier vorlegt, als ein höchst schätzbarer Beitrag zu demjenigen, was einem günstigen Ausgang jener Kämpfe entgegenführen kann, bezeichnet werden. Wohl wird man behaupten dürfen, daß Leupoldt, der bekanntlich vorlängst als philosophisch gebildeter Naturkundiger und Mediciner durch seine schriftstellerischen Arbeiten einen hochgeachteten Namen sich erworben hat, nunmehr in Folge des gänzlichen Umschwungs im Gebiete der Naturwissenschaft und Medicin zu den Fachgenossen in einer ähnlichen Stellung sich befindet, wie Steffens, dessen Lehrvorträge in seinen späteren Jahren fast nur noch unter den — Theologie Studirenden Zuhörer fanden. So wird denn auch die gegenwärtige Schrift vorzugsweise doch nur in theologischen Kreisen sowie überhaupt bei jenen, welchen die gute Sache des Christenthums am Herzen liegt, eine freudige Aufnahme finden; hier aber wird ihr dieselbe auch sicherlich nicht fehlen. Sie beleuchtet ja in der willkürswerthesten Weise das Verhältniß der Naturkunde und deren Resultate zur Religionswissenschaft und gibt uns auch die schätzbarsten Winke hinsichtlich der Sorge, welche wir unserm leiblichen Dasein zu widmen haben, wenn sich unser geistiges Leben normal entwickeln und wir unserm eigentlichen ewigen Ziele ungehemmt uns annähern sollen. So schmerzlich es übrigens unser Verfasser empfindet, daß die Naturwissenschaft gegenwärtig so ganz und gar von der materialistischen Denkweise beherrscht wird, so lebt er doch auch der frohen Gewißheit, daß diese fehlerhafte Richtung einem bessern Streben wieder weichen und letzteres dann um so mächtiger und folgenreicher sich geltend machen werde. Dieser glückliche Umschwung wird aber ohne Zweifel umso eher eintreten können, wenn sich die Theologie nicht allzusehr lediglich in sich selbst verschließen, wenn sie also solchen Bestrebungen, wie die unsers Verfassers, gerne einen Einfluß auf sich verstatten, wenn sie überhaupt mehr und mehr darnach streben will, zum allerleuchtenden und allbelebenden Centrum der andern Wissenschaften sich auszugestalten und also diejenige Würde zu gewinnen, welche ihr an und für sich selbst unstreitig gebührt.

München.

Dr. Julius Hamberger.

Allgemeiner Missions-Atlas nach Originalquellen bearbeitet von Dr. R. Grundemann, Prediger. Erste Abtheilung: Afrika. Vieserung II. und III. Gotha, Justus Perthes. 1867.

Ueber Plan und Anlage dieses Missions-Atlases, über die Trefflichkeit der Ausführung, sowie über die große Bedeutung desselben für die Missionswissenschaft wie für die allgemeine Länder- und Völkerkunde haben diese Jahrbücher schon früher, beim Erscheinen der ersten Lieferung, sich ausgesprochen (Bd. XII, S. 387 ff.). Es freut uns berichten zu können, daß derselbe trotz der großen Schwierigkeiten, womit ein solches Unternehmen besonders in seinen Anfängen zu kämpfen hat, nicht bloß mit anerkannter Rastlosigkeit, sondern auch mit steigender Trefflichkeit voranschreitet, so daß bereits die erste Abtheilung, Afrika, mit 20 Karten vollendet vorliegt, während 14 weitere Karten aus der II. und III. Abtheilung der Vollendung nahe sind. Von den 13 Karten der zweiten und dritten Lieferung sind es besonders zwei, welche ein allgemeines Interesse gerade jetzt in Anspruch nehmen: Nro. 19 Aethiopien, welche zugleich als Specialkarte des letzten Kriegsschauplatzes dienen kann, und Nro. 1, die Uebersichtskarte von Afrika, welche nicht bloß das Verhältniß der verschiedenen Religionen, sondern auch zugleich (soweit es bei dieser Terra incognita annähernd möglich war) die Bevölkerungsdichtigkeit (nach einer bisher für derartige Zwecke noch nicht angewendeten Darstellungsweise) und auf einem Nebenkärtchen die Völker- und Sprachverhältnisse jenes merkwürdigen Erdtheils zur Anschauung bringt. Nirgends mehr als hier springt es in die Augen, welche Verdienste die Mission um Erweiterung der Länder-, Völker- und Sprachkunde sich schon erworben hat, aber auch welch' unermessliches Feld für die Verbreitung des Evangeliums und der christlichen Cultur uns und unsern Nachkommen noch vorliegt. In der That ist ja das ganze verdienstvolle und treffliche Werk und namentlich diese erste jetzt vollendete Abtheilung desselben für jeden Christen die anschaulichste Illustration zu dem Worte des Herrn, das gleichsam als unsichtbares Motto über jeder Karte desselben steht: „Die Ernte ist groß; der Arbeiter sind wenige!“ Möge dem treuen Fleiß, der auf diese Mitarbeit an dem großen Missionswerke verwendet wird, der Segen des Herrn und die verbiente Anerkennung nicht fehlen!

W.

Systematische Theologie.

Die reine Gottesidee des Christenthums, das Wesen der Religion der Zukunft, von F. Pécaut. Wiesbaden, Kreidel. 1866. VIII und 188 S.

Das Princip des Mythos im Dienste der christlichen Position, von D. Bagge. Ein Versuch für Strauß und doch wider Strauß. Leipzig, Fr. Fleischer. 1865. VIII und 418 S.

Wir haben hier zwei Schriften vor uns, die beide, schon als Zeichen der Zeit, Beachtung verdienen. Die Anerkennung der Thatfache, daß zwischen der kirchlichen Tradition und der modernen Bildung eine immer größere Kluft zu Tage tritt, bildet die gemeinsame Voraussetzung beider; die Abrechnung und Auseinandersetzung zwischen den Gegensätzen des alten Glaubens und der neuen Denk- und Empfindungsweise ist die Aufgabe, die beide Verfasser sich setzten. Beide erklären gleich entschieden den supranaturalistischen Offenbarungs- und

Wunderbegriff der kirchlichen Dogmatik für antiquirt, erstern, sofern er das menschliche Denken durch eine äußere Autorität fesseln wolle, und letztern, sofern er dem Menschen zumuthe, in den Zusammenhang seines Denkens Undenkbares aufzunehmen. Beide Verfasser stellen sich somit auf den Standpunkt des modernen Selbstbewußtseins, das nur Solches als das seinige kann anerkennen wollen, worin es sich selbst wiederfindet, was es mit sich selbst innerlich zu vermitteln im Stande ist. Aber was ist dieses moderne Selbstbewußtsein? Was bildet seinen Inhalt und woher hat es denselben? Wie stellt es sich zu den geschichtlichen Mächten? In dieser entscheidenden Frage gehen beide Verfasser auseinander, daher das Resultat beiderseits trotz der gemeinsamen Voraussetzungen und Ausgangspunkte doch ein ziemlich verschiedenes ist. Pécaut steht so ziemlich auf dem Standpunkt des alten Kant'schen, beziehungsweise sogar vorkant'schen Rationalismus, der das Subject mit seiner autonomen und autarkischen Vernunft auf sich selbst stellt, losgelöst vom Boden der Geschichte, der es doch sein Sein und Sosein verdankt. Für das Formalprincip der Religion der Zukunft erklärt er die Anerkennung des natürlichen Gewissens als hinreichender und alleingültiger Autorität; ihr Materialprincip besteht in drei Grundideen: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit; ihr Cultus besteht in dem sittlichen Streben, rein aus sich selbst heraus dem Ideal menschlicher Vollkommenheit immer näher zu kommen. Diese reine Gottesidee, in welcher er die Grundlage der zukünftigen Religionsgemeinde sieht, soll nun doch nicht außer allem Zusammenhang mit dem historischen Christenthum stehen; sie kann vielmehr geradezu als die rechtmäßige Tochter des Christenthums bezeichnet werden, sofern Jesu Lehre und Vorbild die Hauptschule ist, in der sie der Menschheit zum Bewußtsein kam; in der Lehre Jesu selbst aber wieder ist die Hauptsache das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe; „darin liegt die ganze Religion Jesu und an dem Tage, da diese Worte aus seinem Munde kamen, ging er für Jahrhunderte über seine Kirche, ja gewissermaßen über sich selbst hinaus“. Also müssen wir doch, um zur Religion der reinen Gottesidee zu gelangen, über die christliche Kirche und gewissermaßen über Jesum selbst hinausgehen? Allerdings, — sagt uns Pécaut — denn diese Idee hat im Schooß der christlichen Kirche doch nie recht ihren Ausdruck finden können, sondern ist nur in den spiritualistischen Philosophen-Schulen lebendig erfaßt worden. Sonach ist die reine Zukunftsreligion das Product der apriorischen Denktätigkeit; dann steht sie aber mit dem geschichtlichen Christenthum in keinem organischen Verband, ja in keinem specifischen Verhältniß mehr; sie konnte jederzeit durch Nachdenken erfunden werden; ganz consequent sagt daher der Verfasser, daß das Wesen der Religion immer und überall dasselbe sei, wenn es von seinen äußerlichen Zuthaten befreit werde, weshalb auch die Erbauungsmittel der künftigen Religionsgemeinde aus den Geistesproducten aller Zeiten und Völker entnommen werden können. Dieß ist genau die Anschauungsweise des alten subjectiven Rationalismus, der für das wirkliche geschichtliche Leben keinen Sinn hat, ebendarum auch nie geschichtsbildend, organisirend, gemeindestiftend wirken kann. Für uns in Deutschland ist dieser Standpunkt seit Schleiermacher ein überwundener.

Viel gründlicher und schärfer wird das Problem der Auseinandersetzung des modernen Selbstbewußtseins mit dem alten Glauben angefaßt in der zweiten der oben genannten Schriften. Auch Bagge will das moderne Denken zu seinem

vollen Rechte in der Theologie kommen lassen und glaubt, daß die Theologie, um fortan noch als Wissenschaft sich zu behaupten, auf den Begriff des Wunders im strengen Sinn verzichten müsse und damit allerdings einer durchgreifenden Neugestaltung sich zu unterziehen habe. Aber diese Neugestaltung soll nun nicht mittelst Beiseitesetzung des kirchlich-biblischen Glaubens und Aufstellung eines nagelneuen Bekenntnisses geschehen, sondern sie soll sich vollziehen als naturgemäße organische Fortentwicklung aus dem Bisherigen heraus. „Alles, was man gern Fortbildung des Christenthums nennt, ist ein leerer Schemen, wenn es dabei nicht auf ein aufrichtiges, freilich vertieftes und vergeistigtes Einverständnis mit dem neutestamentlichen Christenthum abgesehen ist. Hier ist und bleibt der feste, ewige Boden für christliche Einheit und kirchliche Gemeinschaft.“ Er will also neben den berechtigten Ansprüchen des modernen Denkens auch dem historischen Christenthum sein Recht unverkümmert gewahrt wissen und der Ausgleich zwischen beiden soll vollzogen werden mittelst „einer reinlichen Scheidung zwischen Geist und Leib der Schrift, zwischen Idee und Symbol ihrer Sagenen, zwischen Glaubensinhalt und Bekenntnisform“. Zur Form und Schaafe rechnet er nun vor Allem die evangelischen Wundererzählungen, die er darum unbedingt als mythisch preisgibt, weiterhin namentlich die apostolischen Vorstellungen von der Person Christi, wonach er der incarnirte Logos gewesen. Aber diese Erzählungen und Lehren dürfen darum doch keineswegs für werthlos geachtet werden; je mehr wir ihre Entstehung geschichtlich begreifen lernen, desto mehr werden sie uns zu durchsichtigen Symbolen der mächtigen Eindrücke, welche Christi Person und Werk auf die Geister machten; so weisen uns die mythischen Geschichten auf eine große wirkliche Geschichte und die phantasievollen Glaubensvorstellungen auf einen großen Glaubensinhalt hin. So gilt es also vor Allem, aus den mythischen und dogmatischen Verhüllungen das wahre Wesen des Christenthums an seiner geschichtlichen Genesis zu erkennen. Und hier weist der Verf. mit Recht die Strauß'sche Construction des Christenthums aus der Verschmelzung von Judaismus und Hellenismus als eine historisch undenkbare zurück und findet den einzig möglichen und zureichenden Erklärungsgrund des Christenthums in der Person Christi, in der nicht weiter geschichtlich erklärbaren Eigenthümlichkeit seines Selbstbewußtseins, welches die Gotteskindschaft zu seinem Angelpunkt gehabt hat. Die Erklärung dieser im höchsten und besten Sinn originalen Erscheinung kann nur jenseits der Geschichte gesucht werden, — in der Selbstoffenbarung des persönlichen Gottes, welche durch die ganze Geschichte der Menschheit herab diesem ihrem Höbepunkt zustrebte. Eben darum, weil in Christo die Gottesanlage der Menschheit zum Durchbruch gekommen ist, steht auch seine Person keineswegs außerhalb der göttlichen Weltordnung als ein absolutes Wunder, sondern bildet vielmehr innerhalb derselben ein integrirendes hervorragendes Glied. Mit der vollen Menschheit Christi macht der Verfasser noch mehr Ernst als Schleiermacher; Christus ist ihm „ein Menschensohn, der sich doch auch ganz unter menschlichen Verhältnissen wie wir herangebildet und entwickelt haben muß, bei dem die Strahlen göttlichen Lichtes doch auch erst durch ein getrübbtes Medium menschlicher Schwachheit hindurchgehen mußten, der auf den sonnigen Höhen der Gotteskindschaft nur durch die Tiefen menschlicher Anfechtung und menschlichen Kampfs hindurch siegreich angelangte“. Gleichwohl glaubt der Verfasser in der Frage nach der Unschuldlichkeit und Urbildlichkeit des

historischen Jesus streng an der Schleiermacher'schen These festhalten und dieselbe gegen die bekannte Strauß'sche Scheidung des idealen Christus vom historischen Jesus vertheidigen zu müssen. Ob dieß consequent sei, wollen wir dahingestellt sein lassen, um so mehr, als wir dieser Frage schon gar nicht die principielle Bedeutung beilegen können, die man ihr meistens giebt; wird einmal die Bedeutung Christi in derjenigen vollendeten Selbstoffenbarung Gottes gefunden, die wir als Mittheilung des Rindschaftsgeistes bezeichnen können, so ist ja das eigentliche Erlösungsprincip eben dieser göttliche Rindschaftsgeist, der von der Gemeindestiftung Jesu an der Menschheit mitgetheilt ist und an dessen Vollkommenheit es nichts ändert, wenn auch der Person seines ersten Trägers und Organs die Vollkommenheit nicht im strengen Sinn zukommen sollte. Schließlich kommt der Verfasser auch im Grund auf ebendieß hinaus; er ist wohl nur schon geworden an dem Strauß'schen „idealen Christus“, in welchem er einen abstracten Begriff, ein menschlich erdachtes leeres Ideal sah; in einem solchen könnte freilich die erlösende Kraft nicht liegen. Aber zwischen diesem leeren Begriff und dem geschichtlichen Urbild Schleiermacher's giebt es unseres Erachtens allerdings ein Drittes — vorausgesetzt den lebendigen theistischen Offenbarungsbegriff! — Auf dieser dogmatisch-historischen Grundlage versucht nun der Verfasser zum Schluß eine Reconstruction des Schrift-Christus an der Hand des zweiten Glaubensartikels des apostolischen Symbolums. Die metaphysische Präexistenz des Logos-Christus wird umgedeutet in eine ideale göttliche Vorherbestimmung, welche wieder mit dem göttlichen Weltplan zusammenfällt. Das Satisfactions-Dogma ist Metapher für den urchristlichen Gedanken, daß „in uns der alte Mensch sterben und für das neue, Christo gleichförmige Wesen Raum geschafft werden muß“; also an die Stelle des einmaligen äußern Sühnungsactes tritt der fortgehende innere Erlösungsproceß, der aber freilich „durch die Person und Geschichte Jesu wirksam eingeleitet“ wurde. Ebenso ist das, was unserm christlichen Glauben Werth giebt, nur „der Auferstehungs-Christus in uns, als sittliche Realität und Potenz“; der Glaube an das Allmachtswunder der leiblichen Auferstehung Christi darf nicht zur Bedingung der Christlichkeit gemacht werden; übrigens hält der Verfasser für sich selbst fest an einer realen, wenngleich nicht leiblichen, Erscheinung des verklärten Christus (ähnlich wie neuerdings Keim). Die Wiederkunft zum Gericht wird umgedeutet in eine jenseitige sittliche Vergeltung, bei welcher die Stellung des einzelnen Menschen zum Reich Gottes maßgebend sein wird. Im Einzelnen enthält diese Reconstruction oder Umden- tung der biblischen Erzählungen und Glaubensvorstellungen unbestreitbar viel Feines und Sinniges; es sind Fingerzeige, die darauf hinweisen, wie die Schrift gerade bei wahrhaft wissenschaftlicher, echt historischer Behandlung an praktischer Brauchbarkeit nicht nur nichts verliert, sondern nur um so mehr zugänglich und ergiebig wird für Gemüth und Verstand zugleich. So ist denn dieß Buch ein für die entgegengesetzten Standpunkte der heutigen Theologie und Kirche gleich sehr beachtenswerther Vermittelungsversuch zwischen den Gegensätzen unserer Zeit, der beweist, daß die Kluft, wie groß sie auch scheine und sei, doch überbrückt werden kann, mindestens unter der gemeinsamen Voraussetzung eines christlichen Theismus.

Philosophische Schriften von Dr. Franz Hoffmann. Erster Band. Erlangen, bei Andr. Deichert 1868. LII u. 579 S. gr. 8.

Die Weltalter. Lichtstrahlen aus Franz von Baader's Werken. Von Dr. Franz Hoffmann. Erlangen, bei Eduard Besold. 1868. 410 S. 8.

Wenn ein Räthsel seine Auflösung wirklich gefunden hat, dann ist man derselben auch sicher und gewiß. Ein großes, das größte Räthsel, das sich denken läßt, bildet den Gegenstand der Philosophie, das Räthsel unsers Daseins und Lebens, ja der Welt überhaupt. Es sucht der Philosoph diejenigen Principien zu ergründen und ans Licht zu stellen, mittelst deren es ihm möglich wird, die wirklichen oder scheinbaren Widersprüche, welche uns in den Erscheinungen der Natur und Geschichte sowie in unserm eigenen Innern und in der heiligen Schrift begegnen, zur Ausgleichung zu bringen. In dem Maße, als ihm dieß gelingt, wird seiner Lehre Wahrheitsgehalt zuzuschreiben sein; es fehlt also keineswegs an einem zuverlässigen Kriterium, nach welchem sich die Leistungen auf dem Gebiete der Philosophie prüfen lassen, und die durchaus wahre philosophische Lehre müßte sich durch sich selbst, durch die volle Befriedigung, welche sie unserm Geist und Gemüth gewährt, als solche documentiren.

Daß Franz von Baader's philosophische Lehre in allen ihren Ausführungen diesen Ansprüchen völlig genüge, getrauen sich die Freunde und Anhänger derselben nicht zu behaupten; wohl aber sind sie von der Ueberzeugung erfüllt und durchdrungen, daß sie doch nur in untergeordneten Punkten einer Correctur bedürftig sei, und daß sich jedenfalls von den Principien aus, auf welchen sie überhaupt ruht, zuverlässig das schlechthin wahre, das durchaus befriedigende System der Philosophie gewinnen lasse. Diese Aufgabe wirklich zu lösen, bedarf es aber gar vieler Kräfte und eines tiefen Eindringens in den so reichen Gehalt der Werke jenes großen Denkers, von welchen der treffliche Karl Phil. Fischer sagt, daß „in ihnen, selbst dann, nachdem Baader's religiöse Lebens- und Weltanschauung zur allgemeinem Erkenntniß geworden, die Weisheitsforscher noch in fernen Zeiten Fermente und Keime einer noch weiter zu begründenden und vielseitiger zu entwickelnden Wahrheitskenntniß entdecken werden.“

In Baader's Schriften sich zurechtzufinden ist jedoch zunächst nicht so gar leicht, zuverlässige Hilfsmittel zur Orientirung in denselben werden also ohne Zweifel auf eine sehr dankbare Aufnahme zu rechnen haben, diese bieten sich aber vorzugsweise in den Arbeiten des ohne Frage gelehrtesten und scharfsinnigsten unter Baader's Schülern, Dr. Franz Hoffmann dar. Ueber dasjenige hinaus, was er in dieser Beziehung schon vor Jahren, besonders in seiner „Vorhalle zur speculativen Lehre Franz von Baader“, Aschaffenburg 1836, dann in seinen so gehaltvollen Einleitungen zu den einzelnen Bänden der Werke seines Meisters geleistet, gedenkt er nun dem erwünschten Ziel noch näher führende ausführliche Erörterungen in seinen „Philosophischen Schriften“ darzubieten, die auf vier Bände berechnet sind und von denen der erste Band uns bereits vorliegt.

Mehrere der in diesem ersten Bande vereinigten fünfzehn Arbeiten, die

Rectoratsreden nämlich „über die Idee der Universitäten“ — „über die Bedeutung der Facultäten für die Entwicklung der Wissenschaft“ — „über den Werth und die Bedeutung der Philosophie“ haben die Wissenschaft überhaupt und die Stelle, welche die Philosophie im ganzen Umkreis derselben einnimmt, zum Gegenstande. Eine andere Reihe, zumeist Kritiken „Die neueste Vergötterung des Stoffes“ nämlich, — „Der Materialismus als Köhlerglaube“ — „Menschenseele und Physiologie“ — „über die Aufgabe der Naturphilosophie und ihr Verhältniß zur Naturwissenschaft“ verfolgt den Materialismus bis in seine letzten Schlupfwinkel und weist die ganze Gehaltlosigkeit und wesentliche Unvernunft dieser Denkweise mit den einleuchtendsten Gründen nach. Eine dritte Partie — Reden und Abhandlungen — wendet sich der Beurtheilung des Idealismus, Pantheismus und dualistischen Theismus zu, wohin zu rechnen sind die „akademische Festrede zur Feier des hundertjährigen Geburtstags von Joh. Gottl. Fichte“ — die Vorlesung „über Theismus und Pantheismus“ — die Festschrift „über die Gottesidee des Anaxagoras, des Socrates und des Plato“ — die Abhandlung „über den dualistischen Theismus des Anaxagoras und den Monotheismus des Socrates und Plato“, auch die „akademische Festrede zur Feier des hundertjährigen Geburtstags Friedrich von Schillers.“ Durch diese Partie sieht man sich wie von selbst auf die Nothwendigkeit geführt, zu einem höheren philosophischen Standpunkt, zum Standpunkt jenes Idealismus sich zu erheben, der in Detinger's Wort „Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes“ einen prägnanten Ausdruck gefunden hat und für den Franz Baader in allen seinen philosophischen Bestrebungen mit der vollsten Entschiedenheit eingetreten ist. Eine vierte Reihe von Schriften und Abhandlungen enthält dann noch Auseinandersetzungen mit Gegnern von Baader und die Darlegung des wahren Verhältnisses, in welchem seine Philosophie zu den philosophischen Lehren anderer hervorragender Denker steht. Dahin gehört die „Beleuchtung des Angriffs auf Franz Baader in einer Schrift des Herbartianers Thilo“, ferner die „Entgegnung auf die Ausstellungen des Professors Erdmann“, endlich die ganz ausnehmend belehrende, die reichste Gelehrsamkeit, den größten Scharfsinn und Tiefsinn beurlundende und zugleich durch die vollste Klarheit sich auszeichnende Schrift „Franz von Baader in seinem Verhältniß zu Hegel und Schelling“.

Wer den Erörterungen unsers Verfassers in diesem ersten Bande seiner „Philosophischen Schriften“ zu folgen geneigt ist, dem wird sich's ohne Zweifel mit vollster Evidenz herausstellen, daß uns in Baader's philosophischer Lehre die zum wissenschaftlichen Verständniß und zur wissenschaftlichen Sicherung der biblischen Wahrheit erforderlichen Principien in der That vorliegen, und der wird auch mit Verlangen den weitem Erörterungen entgegensehen, welche er in den noch in Aussicht stehenden Bänden zu erwarten hat. Es wollte sich aber Hoffmann nicht an bloßen Berichten über Baader's Leistungen genügen lassen, sondern auch — in einem eigenen Buche — aus dessen Schriften selbst noch Mittheilungen machen und ebensomit gleichsam augenscheinlich darthun, wie sehr es sich der Mühe lohne, auf die Intentionen des großen und ganz und gar vom Geist des Christenthums erfüllten Denkers mehr und mehr einzugehen. Unter sechs Rubriken „Selbstbildung“ — „Glaube und Wissenschaft“ — „Gott“ — „Die Welt schöpfung“ — „Die Weltlösung“ — „Die Weltvollendung“ fin-

den wir hier einzelne Originalstellen aus Baader's Werken in solcher Weise an einander gereiht, daß sie, in möglichster Continuität sich zusammenschließend, eine Anschauung von den Grundlagen der Baader'schen Philosophie gewähren, die zugleich — auf was der Haupttitel des Buches: „Die Weltalter“ hinweist — als Grundzüge einer Philosophie der Geschichte gelten können.

Wir können es uns nicht versagen, von diesen Mittheilungen aus Baader's Werken schließlich einige wenige hier noch folgen zu lassen. Ueber das ihm einwohnende Bedürfniß der Speculation läßt sich unser Denker also vernehmen: „Wer dürstet, der glaubt nicht nur gern an die Existenz des Wassers, sondern er muß daran glauben. Lasset hundert Redner ihm diesen Glauben ausreden wollen, umsonst, er wird ihnen vielleicht eine Weile mit Willen und Unwillen zuhören, aber bald wird ihn sein unbefriedigtes und unaustilgbares Bedürfniß neu wecken und ihm das Zuhören vollends verleiden. So ging es mir, so geht es vielleicht Manchem bei der Nachfrage um Wahrheit, um Ueberzeugung von Gott und Fortdauer, Religion und Theismus. Ich fühle Bedürfnisse in mir, die weder das sinnliche Universum noch meine Wenigkeit selbst zu stillen und zu befriedigen vermag. Und doch sind diese Bedürfnisse wahr, bleibend, meiner wahren Natur so innig eigen, daß schon das Fühlen derselben mich besser und meinem eigenen Gefühle Genuß macht.“ —

Daß der Geist des Menschen zuletzt überall auf Wunder ausgeht, darüber spricht sich Baader folgendermaßen aus: „Der Geist des Menschen, sagt er, geht wirklich und überall auf Wunder aus und ruht nicht eher als bis er zum allein Bewundernswerthen durchgedrungen ist. Wie das Herz in der Ehrfurcht mit Liebe umgeben ruht, so der Geist im Wunder. Bringen Umgebungen und Handlungsweisen einen Menschen dahin, daß sein Kopf nichts mehr zu verehren und zu achten hat, kann er das nicht achten, was er liebt, und das nicht lieben, was er achten muß, so verdirbt sein psychisches Leben und erkrankt, wie jedes Leben verdirbt, dem seine eigentliche Nahrung mangelt.“ —

Die Erkenntniß Gottes, lehrt Baader, kann nur Gott selbst zu verdanken sein. „Gott ohne Gott erkennen zu wollen, ist unmöglich. Es gibt keine Erkenntniß ohne den Urwissenden. Ohne Gottes Assisenz und Erleuchtung vermag der Mensch weder Gott, noch sich, noch Anderes wahrhaft und frei zu erkennen. Wenn Jacobi sagte, der Gott, der gewußt werden könnte, wäre kein Gott, so hätte er vielmehr sagen sollen, der Gott, der ohne Gott erkannt werden könnte, wäre kein Gott. Denn Gott gibt sich dem Menschen zu wissen, und der Mensch soll diese Gabe als Gabe anerkennen, sie gebrauchen, aber nicht missbrauchen.“ —

Auf die Nothwendigkeit, daß sich der Mensch — von der göttlichen Gnade völlig umgestalten lasse, weisen die Worte hin: „Wie der Mensch gegen Gott frei oder unfrei ist, so ist er es gegen sich, gegen andere Menschen und die Natur. Hat der Mensch seine Wirksamkeit umgestellt, und sein Wirken an die Stelle des Wirkens Gottes gesetzt, so muß er jetzt sein Wirken wieder umstellen, und wirken lassen, wo er sonst wirken sollte.“

Die Gemeinschaft, in welche wir mit dem verkörperten Heilande eingehen sollen, deutet Baader in nachstehender Weise an: „Durch die Menschwerdung, ist Christus mit dem Menschengeschlechte nach Fleisch und Blut verwandt worden oder wachsthumlich coalescirt. Diese Coalescenz wurde durch den Tod zwar

zerrissen, aber durch die Verklärung seines Leibes gewann der Reconvalescenztrieb eine höhere Virtualität. Deshalb sagte Christus, daß er, aufgehoben, alle Menschen zu sich ziehen werde. Sein auferstandener verklärter Leib wirkt seitdem gleichsam als Ferment, Tinctur, *Initium substantiae novae sen renovatae* (wie Paulus sagt), und seine sich assimilirende, wachsthümlische, sich einverleibende Macht äußert sich nun auf alle Menschen, welche ihr Herzblut — ihre Seele derselben öffnen und offen halten, gleich einer Infection zum Leben, entgegen jener uns von Adam angeerbten Infection zum Tode.“ —

Natürlich kann aus diesen wenigen, Baader's Schriften entnommenen Stellen die Bündigkeit seiner ganzen philosophischen Lehre noch nicht geradezu erhellen, die wesentliche Uebereinstimmung aber des Inhalts aller dieser Aussprüche mit dem Geist und Sinn der Bibel wird wohl niemand in Abrede stellen können.

München. Dr. Julius Hamberger.

Ueber Franz von Baader's Dogmatik als Reform der Societätswissenschaft und der gesellschaftlichen Zustände. Von Alexander Jung. Erlangen 1863. Verlag von Eduard Besold. VIII u. 54 S.

Gleichwie Jean Paul in seiner „Levana“ eine eigentliche Pädagogik nicht gegeben hat, so ist auch von dem ihm unstreitig geistesverwandten Verfasser der „Lebenskunst“ und des „Rosmarin“ die strenge Durchführung eines philosophischen Themas kaum zu erwarten. Wirklich begegnet uns eine solche weder in der früher erschienenen Volschrift unsers Verfassers auf Schelling, noch auch in der gegenwärtigen auf Baader. Dennoch wird er seinem Thema gerecht und zwar in einer äußerst anregenden Weise, von der sich indessen nicht so leicht eine genügende Beschreibung geben läßt. Ohne eine solche auch nur zu versuchen, theilen wir lieber eine kleine Stelle aus der Schrift selbst, aus derjenigen Partie derselben mit, in welcher unser Verfasser sein persönliches Zusammentreffen mit Baader erzählt. „Man muß, sagt er, Baader auch persönlich gekannt, ihn auf dem Katheder vernommen haben, um den Denker, den Schriftsteller in ihm wahrhaft zu würdigen, und zu begreifen, wie er die speculative Dogmatik so schnell entschlossen und zuversichtlich in die Societätswissenschaft hinüberzuleiten nicht schwanke konnte. Man kam mit Baader' im Umgang schnell in die tiefsten Entwickelungen des Dialogs, und erkannte sogleich, daß Philosophie die Sphäre war, in der er Tag und Nacht lebte und athmete . . . Er imponirte nicht nur durch Scharfsinn, durch neue Gesichtspunkte, durch trefendes Urtheil, durch Uner schöpfligkeit, durch Bewandertsein in allen Vorgängen und Situationen der Gegenwart, sondern auch durch Phantasie. Oft warf er in dichterischem Enthusiasmus eine Behauptung nur so hin, schon aber war er mit der Gewandtheit nicht bloß eines Logikers, sondern auch mit der eines viel erprobten guten Gesellschafters dabei, den wissenschaftlichen Gehalt, die Folgerungen herauszuziehen. Dabei bligte es von kühnen Einfällen, von witzigen Anspielungen, und auch der Donner eines gewaltigen Unwillens und erschütternder Rede blieb nicht aus . . . Was aber bei so interessantem Erlebniß noch das Allermerkwürdigste war, Baader befand sich, obwohl er mit immer neuen Gedankenevolutionen anrückte, und Feuer auf Feuer geben ließ, doch

keineswegs selbst im Zornfeuer, sondern war von einer Freudigkeit erfüllt, als hätte er soeben die überraschendste Nachricht eines ihm beschiedenen Glückes erhalten, und immer höher stieg der Ausdruck dieses Wohlseins, dieser humoristischen Ausgelassenheit, dieses Entzückens, bis sie sich zuletzt beruhigte und verklärte, und jene Seligkeit kund gab, die da glaubt und weiß, daß in allen Natur- und Geschichtsprocessen, in allen Streitigkeiten der Gelehrten und der ganzen Menschen-Societät Gott den Sieg davon trägt. So daß der Scheidende einen Mann kennen gelernt hatte, der auf ihn den Eindruck gemacht, daß die Erde von allen Uebeln gefunden könnte, wenn man auf das willensbereit und thatkräftig einging, was das Christenthum lehrt."

München. Dr. Julius Hamberger.

Beiträge zur Geschichte und Kritik des Materialismus. Von Dr. Gustav Schilling, ord. Professor der Philosophie zu Gießen. Leipzig, Louis Perinisch, 1867. 58 S.

Erwachsen aus einer Beurtheilung von F. A. Lange's Geschichte des Materialismus (Zerlohn 1866) gewährt die kleine Schrift des Prof. S. nicht bloß eine für die Kenner des genannten Buches beachtenswerthe Kritik, sondern einen auch an sich werthvollen Beitrag zur Erörterung des weder von historischer noch von philosophischer Seite bisher irgend erschöpften Gegenstandes. Es entsprach, zumal in unserer noch immer in Auseinandersetzung mit dem Materialismus begriffenen Zeit, einem unleugbaren Bedürfniß, wenn es einmal versucht wurde, das Auftreten dieser Denkweise und zwar sowohl ihrer theoretischen wie ihrer practischen Richtung nach durch den Lauf der Jahrhunderte zu verfolgen und dabei selbst für das scheinbar Sporadische den Faden eines inneren Zusammenhanges nachzuweisen. Ob und in wie weit es dem V.'schen Werke *) gelungen ist, einem solchen Bedürfniß Befriedigung zu verschaffen, darüber begeben wir hier uns alles eigenen Urtheils. Nur als Thatsache darf erwähnt werden, daß dasselbe theils durch die Lebendigkeit seiner Darstellung, theils durch die vielseitige Beleuchtung, welche es seinem Gegenstande zu verleihen gewußt hat, vielleicht auch durch das ausgesprochene Streben, nicht bloß geschichtlich zu orientiren, sondern noch mehr im Sinne einer bestimmten Ueberzeugung zu wirken, eine gewisse Anziehungskraft geübt und einen Leserkreis unter Gebildeten verschiedener Art sich erworben hat. Was in dieser oder anderer Weise der „Geschichte des Materialismus“ zur Empfehlung gereichen mag, wird auch deren sachkundigem Beurtheiler, mit welchem wir zunächst es jetzt zu thun haben, nicht entgangen sein, — er läßt das gelegentlich merken (S. 54, unten) — allein es ist bei seiner Beschäftigung mit derselben so weit durch Eindrücke von minder günstiger Beschaffenheit überwogen worden, daß eben auch bei seiner Kritik fast nur solche zur Sprache kommen. Ohne nun auf alle Ausstellungen mit ihm einzugehen, welche er, sei es in thatsächlicher, sei es in dogmatischer Hinsicht zu machen findet, wollen wir bloß kurz das positiv Bedeutsame in seinen Darlegungen hervorheben. Es handelt sich um zweierlei, um die historische und

*) Eine schon vorher von Rosenkranz (in der Hilgenfeld'schen Zeitschrift) veröffentlichte Skizze desselben Gegenstandes ist Referent leider nicht zugänglich gewesen.

die sachliche Auffassung des Materialismus. Wenn in Betreff der ersteren es L. begegnet, bald den wissenschaftlichen Werth, bald den geschichtlichen Einfluß dieser Weltanschauung zu überschätzen, so ist Herr S. bemüht, beides auf sein rechtes Maß zurückzuführen. Er sieht überhaupt in dem Materialismus, wo er ihm begegnet, nur die rohen Anfänge des Denkens, bei denen dies selbst nicht stehen zu bleiben vermag, in die aber freilich auch eine sonst vorgeschrittenere Zeit wieder zurückfallen kann; und er erinnert zur Bestätigung hierfür an die That-
sache, daß fast alle Vertreter dieses Standpunktes im vorigen Jahrhundert und in unserer Zeit Dilettanten in der Philosophie gewesen sind. Ob es nicht gleichwohl einen Fortschritt der materialistischen Denkweise bloß durch innere Steigerung und Selbstverfestigung geben dürfte, darüber läßt Herr S. sich nicht weiter aus. Wichtiger noch als die historischen müssen uns die metaphysischen Fragen erscheinen, auf welche derselbe bei seiner Auseinandersetzung mit L. geführt wird und um so mehr genöthigt ist sich einzulassen, als der letztere selbst seine Geschichtsdarstellung zur lebhaftesten Parteinahme für gewisse Lieblingsansichten benutzt hat. Diese beziehen sich, abgesehen von seiner Fassung der Metaphysik überhaupt als „Poesie der Begriffe“ (woneben allerdings noch eine „Kritik der Begriffe“ Platz haben soll), besonders auf die Möglichkeit und die Bedingungen des Erkennens und stellen sich in der Hauptsache als eine Combination von modificirtem Kantianismus mit gewissen Ergebnissen der modernen Physiologie der Sinne dar. Herr S. warnt vor Verfälschung des Sprachgebrauchs in Bezug auf das, was unter Metaphysik verstanden werden soll. Wenn dann weiter L. auf seinen so schwer Vereinbares zusammenbegreifenden Gedankenwegen die Raumvorstellung ganz in die Subjectivität legt, dabei die geistigen Regungen möglichst auf das Empfinden reducirt, und an die Stelle des „Seelengespenstes“ lieber einen physiologischen Proceß und zwar einen völlig mechanisch gedachten setzt, so wahrnt Herr S. dem Raume (nur nicht dem vorgestellten) seine objective Gültigkeit, dem geistigen Leben seine, aller Erfahrung nach nicht entfernt durch das Empfinden gedeckte, Fülle und Mannigfaltigkeit, der Seele ihre Nothwendigkeit als Erklärungsgrund der inneren Vorgänge: das alles auf so wenigen Blättern natürlich nicht in erschöpfender Entwicklung, aber darum doch nicht ohne Gewicht und in lediglich der Sache zugewandter Haltung. Wir wollen zum Schlusse nicht verschweigen, daß Herr S.'s. schlagfertiger Gegner nicht gesäumt hat, den erfahrenen Angriff bereits in „Neuen Beiträgen zur Geschichte des Materialismus, Winterthur 1867“ wieder zurückzugeben und überlassen es unseren Lesern, dort etwa weitere Aufklärung über die hier angedeuteten Streitpunkte zu suchen. Die Kritik, welche sich nicht gern erbittern lassen will, wird nach dem in den „Neuen Beiträgen“ angeschlagenen Tone wohl darauf verzichten müssen, deren Verfasser bis dahin zu folgen.

Breslau.

E. Meuß.

Die eschatologischen Lehrstücke

in ihrer Bedeutung für die gesammte Dogmatik und das
kirchliche Leben

von

H. Schmidt,
Diaconus in Calw.

Erster Artikel.

Geschichtliche Uebersicht bis zum Anfang dieses
Jahrhunderts.

Da bei einem Blick auf das Werden unserer christlichen Glaubenslehre sich leicht ergiebt, daß jeder einzelne Haupttheil derselben seine besondere Bildungszeit hatte, in welcher er das beherrschende, maßgebende Glied an dem ganzen Leib war, so meinte man schon den Nachweis führen zu können, daß, wie die alte Kirche an den grundlegenden, objektiven Dogmen gearbeitet, wie die Theologie der mittelalterlichen Sacramentskirche vorzüglich die Sacramente behandelt, die Reformationszeit die Lehre von der Rechtfertigung und den *ordo salutis* durchgeführt habe, so es unserer Zeit vorbehalten sei, endlich die Lehre von den letzten Dingen in umfassenderer Weise zu untersuchen und damit die dogmatische Arbeit zum Abschluß zu bringen. Indessen sind die dogmatischen Kräfte unserer Zeit seitdem so dringend auf anderen Punkten in Anspruch genommen worden, daß wohl nicht mehr davon die Rede sein kann, die dogmatische Arbeit der Gegenwart diesem angeblich noch nicht gehörig angebauten Gebiete der Dogmatik vorzugsweise zugekehrt zu sehen. Es wird sich überhaupt fragen, ob dieser Theil der christlichen Dogmatik je auch nur zu dem relativen Abschluß wird gebracht werden können, dessen sich andere Dogmen — man darf heutzutage wohl nicht mehr sagen erfreuen,

aber zu gewissen Zeiten erfreuten. Die Eigenthümlichkeit prophetischer Lehrstücke scheint es mit sich zu bringen, daß ihre Durchführung eine unvollendete bleiben muß. Es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden. Dies Wort lehrt uns Bescheidenheit namentlich in eschatologischen Fragen: Der Abschluß dieses Dogmas wird kommen, wenn es erschienen sein wird. Damit gedenkt aber der Verf. nicht etwa die Eschatologie für einen eigentlich gar nicht in die christliche Glaubenslehre gehörigen Theil zu erklären, oder auch nur ihre Bedeutung für die Dogmatik herabzusetzen, vielmehr hat er sich eben zur Aufgabe gesetzt, zu erweisen, wie die Stellung zu den eschatologischen Fragen ein hauptsächliches Kriterium für die dogmatische Stellung eines Einzelnen, einer Partei oder einer ganzen Zeit ist. Aber darum sind doch die eschatologischen Dogmen nicht ganz Dogmen im vollen Sinn. Es sind in diesem Theile der Glaubenslehre mehr verschiedene Richtungen, als verschiedene Resultate zu unterscheiden, und es haben sich diese Dogmen auch keineswegs stetig wie die übrigen entwickelt, sondern sprunghaft trat das Interesse für diese Fragen hervor, ohne gerade jedesmal einen wesentlich neuen Zuwachs der Ausbildung dieser Lehren zu bringen. Es kann sich also hier weniger darum handeln, einer Entwicklung dieser Lehren von Innen heraus zuzusehen, als in dem pathologischen Interesse einzelner Zeiten für die gesammte Eschatologie, oder für einzelne Seiten derselben einen Spiegel dieser Zeiten selbst zu sehen und hintwiederum den Einfluß zu beobachten, welchen dieses Interesse auf die Gestaltung der übrigen Dogmatik und der kirchlichen Verhältnisse hat. In diesem Sinn beabsichtigt denn der Verf. die Hauptphasen der Geschichte dieses Dogmas oder richtiger dieser Dogmengruppe in summarischer Weise — also eben auch ohne die einzelnen Theile gesondert zu verfolgen — der Betrachtung vorzulegen, um endlich bei unserer Zeit etwas länger zu verweilen und zu zeigen, in welchem Sinn allerdings die Eschatologie für unsere Zeit von besonderer Wichtigkeit und von evidentem Einfluß auf die hauptsächlich verhandelten dogmatischen und kirchlichen Fragen ist. — Wenn ich die letztere Betrachtung als mehr dogmatischen Theil von dem ersteren als dogmengeschichtlichen trenne, so möchte ich in diesem dogmengeschichtlichen selbst folgende Abschnitte hervorheben:

I. Die älteste Kirche bis auf Tertullian und Irenäus: II. die griechisch-lateinische Kirche bis zum Beginn des Mittelalters; III. das Mittelalter; IV. die Reformationszeit: V. vom Pietismus bis Schleiermacher.

I. Wenn die eschatologischen Dogmen irgend einer Zeit besonders angehören, so dürfte man wohl sagen, daß keine Zeit mehr Ansprüche hat auf dieselben, als die apostolische und nachapostolische Zeit. In der That ist es doch nicht ganz so, daß die Bildung der christlichen Dogmatik den Gang eines wohlgeordneten dogmatischen Lehrbuchs eingehalten und das Interesse sich zuerst auf die Lehre von Gott concentrirt hätte. Vielmehr fing die Bildung gerade von hinten, von der Eschatologie an, und wenn man beachtenswerthen Stimmen in unserer Zeit glauben darf, ist es gerade umgekehrt die Theologie im engeren Sinne, welche noch einer eigentlich christlichen Gestalt harret. (vgl. Dorner, Zur Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes Jahrb. 1856 S. 361 ff., 1857, 440 ff. Haffke, über die Unveränderlichkeit Gottes 2c. das. S. 366 Jahrb. 1865, S. 277 ff., auch die Studien Ritschls zur Gotteslehre werden wohl diesen Gedanken zum Hintergrund haben). Es ist, um einen trivialen Ausdruck zu gebrauchen, doch etwas Wahres daran, wenn die Tübinger Schule die ganze Dogmatik der ältesten Kirche in dem Saße zusammenfassen wollte, daß der zukünftige Messias eben Niemand sein werde, als der Jesus, der schon dagewesen sei. An die jüdische Eschatologie knüpfte das ganze Christenthum an; was Wunder, wenn es denen, welche aus dem Kreise des wartenden Israel kamen, selbst nur als neue Gestaltung der Eschatologie erschien — wenn die Person dessen, auf dem das ganze Christenthum ruht, vorher im Glanze seiner zukünftigen Majestät erschien, ehe die Fülle der inneren und vorzeitlichen Herrlichkeit in's Bewußtsein trat. — Geschichtlich die Sache angesehen, ist die Christologie nicht aus dem Boden theologischer Speculation, sondern eschatologischer Hoffnungen hervorgegangen. Je mehr diese Hoffnungen ihre volle Gewalt ausübten über die Gemüther, desto mehr trat in der Eschatologie selbst — um es in Ermangelung eines besseren einheitlichen Ausdrucks mit einem nicht ganz treffenden terminus zu bezeichnen — die chiliastische Seite hervor, d. h. die Hoffnung auf die Reichsvollendung und Welterneuerung, und hier schon läßt sich der Canon feststellen, daß die Lebendigkeit des Interesses für eschatologische Fragen in direktem Verhältniß zur Hervorhebung dieser Seite steht. In dem Maße, als eine Zeit sich vorwiegend nur mit der individuellen Vollendung des Heils beschäftigt, ermangelt sie des lebendigen eschatologischen Interesses überhaupt. So überwiegend war das Auge der ältesten Kirche auf die Reichsvollendung gerichtet, daß die das Individuum für sich betreffenden eschatologischen Fragen

weniger als je zur Verhandlung kamen, wenn man überhaupt von Verhandlungen reden kann. Wir sehen dies am deutlichsten am Apostel Paulus, welcher die Thessalonicher und Corinthier erst daran mahnen muß, daß die Gestorbenen nicht ausgeschlossen sind von dem mit der Zukunft des Herrn beginnenden Reiche. Doch es ist nicht meine Absicht, die neutestamentliche Eschatologie näher zu entwickeln. Sofern die Hauptpunkte derselben doch immer dogmatische Norm bleiben, gedenke ich im zweiten Haupttheil auf diese Frage zurückzukommen.

Wenn auch die nachapostolische Zeit in ihrem ausschließlichen Interesse für die Zukunftsfragen bereits erlahmt, so war doch die Hoffnung auf die in unmittelbarer Nähe bevorstehende Parusie und Weltvollendung noch keineswegs die Meinung nur einer Partei in der Kirche, sondern beherrschte die ganze Kirche. — Nicht der Gedanke der nahen Parusie und der damit eintretenden Weltkatastrophe ist es, worüber ein Dissensus sich erhebt, nicht einmal darüber, ob überhaupt vor dem letzten Akte der Welterneuerung ein durch die Parusie des Herrn eingeleiteter glücklicher Mittelzustand eintreten werde, sondern nur über die Art, wie dieser zu denken sei, ob gemein irdisch, diesseitig, oder so, daß dieser Zwischenzustand mehr nur zu einem Theil des zukünftigen herrlichen Zustandes wurde. Im letzteren Fall konnte der Chiliasmus nur als genauere Ausmalung eines Ereignisses erscheinen, auf das gleichmäßig die ganze Christenheit wartete; gegen eine solche Ausmalung Protest zu erheben, hatten auch Solche, welche nur im Allgemeinen auf den nahen Abschluß der diesseitigen Weltzeit warteten, keine besondere Veranlassung, wohingegen eine sinnliche Art der Erwartung spezifisch jüdisch erscheinen mußte. (vgl. hiezu die Ausführungen Ritschls über den Chiliasmus des Apostels Paulus und der Apokalypse in der Gesch. der altkath. Kirche. 2. Aufl. S. 58 ff.). Nicht darin bestand das Neue der christlichen Eschatologie gegenüber der jüdischen, daß die Hoffnungen auf einen völlig befriedigenden Weltabschluß oder auf unbedingtes Einswerden von Idee und Erscheinung überhaupt abgeschnitten, oder daß die Erscheinung zum lediglich verschwindenden Moment wäre herabgesetzt worden, sondern vielmehr nur darin, daß diese Hoffnung vertieft und verallgemeinert wurde, d. h. daß einerseits dieser Abschluß als Neuschöpfung dargestellt, andererseits diese Erneuerung auf alle Völker ausgedehnt wurde, entsprechend den wesentlichen Differenzen der Christologie von der jüdischen Messianologie. Der Judaismus in eschatologischer Beziehung zeigte sich also einerseits in der wesentlich irdischen Fassung der

Auferstehung und des 1000jährigen Reichs, andererseits in der Festhaltung eines Vorzugs israelitischer Nationalität. Da wir es wohl begreifen, wenn die erste christliche Gemeinde großentheils von dem Jammer der Zeit, von dem Widerspruch des Sollens und Seins auf allen Gebieten zu Christo getrieben, in dessen Auferstehung die gesuchte Harmonie vorbildlich und prinzipiell gegeben war, mit ganzer, ungetheilter Seele auf die Vollendung dieser aus der Auferstehung des Herrn fließenden Consequenz gespannt war, so konnte wiederum nur der Glaube an die Zukunft, der die erste christliche Gemeinde erfüllte, die Triebkraft zu dem Dulden und Arbeiten geben, ohne das doch eine Ueberwindung der Welt nicht möglich war. Keineswegs ist es so, wie von einzelnen Seiten es schon dargestellt werden wollte, daß in der eschatologischen Richtung der ältesten Kirche, als einem jüdischen Sauerteig, eine Schranke für das Eingehen des Evangeliums in die Welt, für die Entwicklung des Christenthums wäre gelegen gewesen. Vielmehr von der Hoffnung lebt der Mensch, von einem großen Ziel, einer großen Aufgabe lebt ein Volk und eine Gemeinschaft. Wie ohne alle Frage die Energie der ältesten Kirche sowohl in Erfüllung der sittlichen Aufgaben innerhalb ihrer selbst, als in der Ausbreitung des Glaubens unverkennbar zusammenhängt mit dieser Richtung, so haben wir auch bereits gesehen, daß der Mittelpunkt der Dogmatik, die Christologie, gerade von der Eschatologie aus eine kräftige Anregung empfing. Zur Schwärmerei wurde diese große Hoffnung nur, wo man dieselbe in grob-äußerlicher Gestalt faßte und darum auch versuchte, ihre Erfüllung in irgend einer Weise ertrogen zu wollen. Daß diese schwärmerische, judaistische Richtung, welche innerhalb der christlichen Gemeinde der Partei parallel gesetzt werden muß, die in der jüdischen Nation jene das Ende herbeiführende fanatische Begeisterung hervorrief — daß diese schwärmerische Richtung nicht sogleich gesondert hervortrat, ist wohl zu glauben. In dieser wie in mancher anderen Beziehung haben sich sicherlich die Parteiverhältnisse nicht von größter Schroffheit zu immer mehr Milde, sondern umgekehrt von Unentschiedenheit zu größerer Schärfe entwickelt. Die Ausscheidung dieser judaistischen Richtung wird ohne Zweifel da stattgefunden haben, wo allerdings in die Kirche eine Reaction eintrat. Es ist bemerkenswerth, wie im nachapostolischen Zeitalter mit dem Nachlassen der eschatologischen Spannung auch ein großer Nachlaß geistiger Kraft überhaupt eintrat. Es ist oben gesagt worden, daß auch die nachapostolische Kirche von dem eschatologischen Gedanken beherrscht gewesen

sei, und es wird dafür weiter unten der Beweis noch versucht werden, aber dies schließt nicht aus, daß die freudige Energie der Hoffnung allerdings abgenommen hatte. — In der That, betrachtet man die Sache genauer, so wird man doch dazu gedrängt, dem Hegesipp nicht so Unrecht zu geben, wenn er die Kirche bis zur nachapostolischen Zeit *παρθένος καθαρά καὶ ἀδιάφθορος* sein läßt (Euseb. hist. eccl. 3, 32). Denn jetzt eben, da die Kirche in einem gewissen Schlaf sank, drangen von zwei Seiten die Feinde und Verderber in dieselbe ein. Während Hegesipp selbst, der angebliche Judenchrist, die Verwandten des Herrn vor Domitian bezeugen läßt, daß die *βασιλεία χριστοῦ οὐ κοσμική μὲν οὐδ' ἐπίγειος, ἐπουράνιος δὲ καὶ ἀγγελικὴ τυγχάνει ἐπὶ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος γενησομένη* (Eus. a. a. O. 3, 20), also auf dem gemein kirchlichen Standpunkt steht, tritt nun in Cerinth der judaistisch-chiliasistische Standpunkt, welcher nach der (ohne Zweifel pharisäisch zu denkenden) Auferstehung behauptet *ἐπίγειον εἶναι τὸ βασίλειον τοῦ χριστοῦ καὶ πάλιν ἐπιθυμίας καὶ ἡδοναῖς ἐν Ἱερουσαλὴμ τὴν σάρκα πολιτευομένην δουλεύειν* (a. a. O. 3, 28) einer Gnosis gegenüber, welche die Eschatologie prinzipiell aufgab. Man wird vielleicht sagen dürfen, daß nicht die geringste Gefahr der Gnosis eben auf diesem Punkte lag. Die Verflechtung des Christenthums in den Weltprozeß, die einseitig physische oder metaphysische Auffassung des Christenthums, welche die Gnosis kennzeichnete, trat am bestimmtesten auch darin hervor, daß der Weltabschluß ein rein physischer sein sollte, eben nur eine, doch schließlich unmögliche Zurückziehung des Geistes aus der Materie, ein Spiritualismus, würdig, dem cerinthischen Materialismus unter derselben Gemeinbezeichnung der Gnosis zur Seite gestellt zu werden. Diesen Verirrungen gegenüber steht die Mehrzahl derjenigen Schriften, die wir als kirchliche Zeugnisse aus der nachapostolischen Zeit anzusehen berechtigt sind, auf dem alten, gemein christlichen Standpunkte. Der Barnabasbrief weiß nach Abfluß der 6 Weltjahrtausende von einem Sabbathjahrtausend C. 15. — auch hier an den *σαββατισμὸς* des Hebräerbr. erinnernd. Clemens von Rom macht im Allgemeinen die *ἀνάστασις νεκρῶν*, das nahende Gericht zum Hauptgrund seiner Paränese. (cf. Cap. 23 ff.) Ignatius weist im Anblick häretischer Bosheit auf den nahenden Tag hin, wie der erste Brief Johannis (ad Eph. 11.). Wenn Weizsäcker (Zur Kritik des Barnabasbriefes S. 49.) darauf hinweist, daß die chiliasistische Hoffnung dieses Briefes farblos geworden sei, so gilt das in weiterem Sinne von den eschatologischen Hoffnungen der sogen.

apostolischen Väter überhaupt. Da nach unserer Ansicht in der Apokalypse selbst das Millennium doch nur ein Mittel ist, der eschatologischen Hoffnung Farbe zu geben, so können wir auch nicht mit Weizsäcker die Zerstörung Jerusalems als Grund dieser Verschommenheit ansehen — wie denn ja der Montanismus das Millennium farbenreich genug ausmalte — sondern es ist das Verziehen der Verheißung überhaupt und die damit an die Gemeinde herantretenden Aufgaben ihrer Constituirung in der Welt, worüber die theoretisch festgehaltene Nähe des Reichs doch wieder zurücktrat. — Wenn Papias auf ein tausendjähriges Reich hoffte, das *σωματικῶς ἐπὶ ταυτησὶ τῆς γῆς* bestehen werde (Eus. hist. eccl. 3, 39.), so ließe sich nur noch denken, daß auch so gefaßt diese Hoffnung im Wesentlichen nichts war, als Ausmalung der Zukunftsgedanken. Die Worte *ταυτησὶ τῆς γῆς* ließen die Annahme immer noch übrig, daß er darunter die neugeschaffene Erde verstehe. Aber mochte er auch in cerinthisch=pharisaischer Weise das Millennium sich vorstellen, so wird er in dieser extremen Vorstellung eben nur eine Sicherung gesucht haben gegen gnostische Verflüchtigung, wie umgekehrt andere kirchliche Männer im Gegensatz zu der cerinthischen Ketzerei auch die Vorstellung eines tausendjährigen Reichs überhaupt für kezerisch ansahen. Justin giebt uns am Schlusse dieser Zeit das klarste Bild von dem Standpunkt der Kirche in eschatologischer Beziehung. Wie Auferstehung und Gericht die größte Bedeutung für ihn hat, praktisch das Hauptdogma für ihn ist, so spricht er auch (dial. c. Tryph. 80. 81.) mit den wegwerfendsten Ausdrücken von den Lügnern der Auferstehung. Er beschuldigt sie der Blasphemie gegen den Gott Abraham, Isaak und Jakob, und will sie nicht für Christen gehalten wissen. Dagegen behauptet er nicht mit demselben Ernste auch das Millennium. Er für sich und *ἄλλοι πολλοὶ* nehmen ein solches an, von Vielen aber *τῶν τῆς καθαρῆς καὶ εὐσεβοῦς ὄντων Χριστιανῶν γνώμης* sagt er, daß sie *τοῦτο μὴ γνωρίζουσιν*. Der Chiliasmus wird hier also offenbar dem Glauben an Parusie und Auferstehung untergeordnet. Er ist wie von Anfang an doch nur ein Moment in der Hoffnung der Christen, das für sich keine wesentliche Bedeutung hat. Die Beschreibung des tausendjährigen Reichs selbst enthält manche Unklarheiten. Wenn sich Nitsch darauf beruft, daß Justin den Zustand der Frommen mit den Worten des Herrn beschreibe, daß sie *οὔτε γαμήσουσιν οὔτε γαμηθήσονται ἀλλὰ ἰσάγγελοι ἔσονται*, um damit zu beweisen, daß er von grobem Chiliasmus frei gewesen sei, so steht dem entgegen, daß er auf der

anderen Seite die tausend Jahre verfließen läßt ἐν Ἱερουσαλῇ οἰκοδομηθείσῃ καὶ κοσμηθείσῃ καὶ πλατυνθείσῃ. Daß Justin verschiedenartige Beweisstellen unkritisch zusammenfügte, beweist nur noch mehr, wie er im Ganzen wenig persönliches Interesse hatte für dieses Dogma und dasselbe mehr autoritätsmäßig annahm. Was der Judaismus für ein besonderes Interesse an diesem Dogma hatte, geht aus der Einleitung zu den Bemerkungen Justins deutlich hervor. Trypho fragt, ob es wahr sei, daß sie, die Christen, an einen Wiederaufbau Jerusalems glauben. Justin fühlt das Bedenkliche dieses Bekenntnisses, weswegen er ausdrücklich versichert, er bekenne sich zu diesem Glauben nicht allein vor ihm, dem Juden, sondern auch vor den Christen. Der Chiliasmus war durch die Beziehung auf Jerusalem verdächtig geworden. Die Tradition hielt in den eigentlich orthodox Gesinnten diesen Glauben noch aufrecht, aber er war doch kein wesentliches Stück für sie. Die Vollendungszeit, eine so wesentliche Rolle sie in der Dogmatik spielte, hatte für das Bewußtsein selbst viel von ihrer Bedeutung verloren. Der Gedanke der Parusie war von dem weit ausschenderen des Gerichts und der Auferstehung in den Hintergrund gedrängt — aber die Zeit zwischen der ersten und zweiten Parusie war doch eigentlich immer noch eine leere, sie hatte noch keine wesentliche dogmatische Bedeutung gewonnen. So stellt sich uns denn gerade an der Betrachtung dieser Seite der christlichen Glaubenslehre der Charakter der nachapostolischen Zeit als der einer Uebergangsperiode dar. Die Aussicht in die Zukunft des Herrn, als einer unmittelbar bevorstehenden, hat ihre lebendige Triebkraft verloren und ist doch auf der anderen Seite noch nicht vermittelt mit der thatsächlichen Erfahrung einer weiteren geschichtlichen Entwicklung. Gerade die Apologetik, zu der sich die einfach praktische Theologie der apostolischen Väter entfaltete, leitete diese geschichtliche Entwicklung in neuer Weise ein im Gegensatz zu dem judaistischen, den Partikularismus schroff festhaltenden Fanatismus, wie zu der das Christliche auf heidnischen Standpunkt herüberziehenden Gnosis. Aber diesem thatsächlichen Eingehen in die Bahn geschichtlicher Entwicklung entsprach noch keineswegs das klare Bewußtsein darüber. Vielmehr kam der Anstoß dazu von einer ganz anderen Seite. Gerade die gegen dieses thatsächliche Eingehen der Kirche in den Kreis geschichtlicher Entwicklung sich erhebende Reaktion veranlaßte schließlich eine eingehendere Reflexion über die Vermittlung der eschatologischen Erwartung mit einem längeren Gang der Geschichte. — Der Montanismus,

der eine in Bezug auf das eschatologische Dogma so hervorragende Stellung einnimmt, kann nicht unmittelbar als eine Festhaltung des altorthodoxen Standpunkts einer neuen Zeit gegenüber bezeichnet werden, noch weniger als Festhaltung des Judaismus innerhalb der Kirche, als ob die Hoffnung auf die Parusie des Herrn und das Millennium von Anfang an die Gemüther der Heidenchristen nicht eben so bewegt hätte, wie die der Judenthristen. Auch der ursprüngliche, vortertullianische Montanismus unterschied sich wesentlich ebenso von dem ketzerischen judaistischen Chiliasmus, wie von dem der Urkirche, wenn wir die Parusieerwartung derselben mit dem Namen Chiliasmus bezeichnen wollen: von dem ersteren dadurch, daß ihm nicht das diesseitige irdische Jerusalem als Mittelpunkt der zukünftigen Herrlichkeit galt und das Herabkommen des Himmlischen mit der Weltkatastrophe überhaupt zusammenfiel; von dem letzteren dadurch, daß er auch in seiner frühesten Gestalt in dem Kommen des Paraklet einen Moment der inneren Entwicklung der Kirche fixirte. Hatte die Urkirche die Verzögerung der Parusie nur erklärt daraus, daß das Evangelium extensiv seinen Lauf noch nicht vollendet habe, so faßte der Montanismus in der Kirche selbst ein Werden in's Auge. Erst mußte die neue Prophetie, der Paraklet, kommen, ehe das Ende des Alten und der Anfang des Neuen erwartet werden kann. Von jetzt ab schließt sich die Energie der Zukunftserwartung und damit speziell die chiliasmatische Hoffnung in ihrer doppelten Gestalt immer an gewisse augenblickliche Zustände der Kirche und der Welt an, sucht die nähernde Quelle in den besonderen, meist trüben Erscheinungen der Gegenwart. Zunächst scheint bei dem ursprünglichen Montanismus zwar nicht die Reflexion auf das in der Kirche eingerissene Verderben das treibende Motiv gewesen zu sein, sondern die gewaltsam wieder hervorgerufene Lebendigkeit der Parusieerwartung scheint ihre Stütze eben nur in der durch diese Gewaltthatigkeit bedingten ekstatischen Form der Weissagung gefunden zu haben — und erst als die Kirche sich gegen diese neue Prophetie ablehnend verhielt, dürfte auch die Reflexion auf die verdorbene Kirche hinzugekommen sein. So wenigstens scheint es nach dem Bericht des Apollinaris von Hierapolis (bei Euseb. 5, 16.), wenn hier erzählt wird, wie angeblich von Montanus auf die Prophetinnen der Geist übergegangen sei, der dann τοὺς μὲν χαίροντας καὶ χυνομένους ἐπ' αὐτῷ selig gepriesen und διὰ τοῦ μεγέθους τῶν ἐπαγγελμάτων aufgeblasen habe, dagegen die ganze Kirche geschmäht habe, ὅτι μήτε τιμὴν μήτε παράδοσιν εἰς αὐτὴν τὸ ψευδο-

προφητικὸν ἐλάμβανε πνεῦμα. Möchte man an sich diese Darstellung auch für eine tendenziöse zu halten geneigt sein, so erhält dieselbe ihre Bestätigung doch durch die Stellung, welche auch nachher ein Tertullian zur Kirche einnahm, an welcher er nicht sowohl das Nicht mehr, als das Noch nicht sein des Geistes zu tadeln hatte. Steht sonach ursprünglich der Montanismus mit seiner prononcirten eschatologischen Hoffnung in positivem Verhältniß zur Kirche, und will er nur den Versuch machen, diese Hoffnung in der Kirche neu anzufachen und neu zu begründen durch das Kommen der neuen Prophetie, so ist doch schon hier bemerkenswerth, daß die lebendigere eschatologische Erwartung sich außerhalb der Kirche stellen muß, und daß sie schon hier zum Zeichen einer schismatischen und häretischen Partei wird.

In dieser Stellung des Montanismus liegt auch eine wesentliche Differenz von dem Hirten des Hermas. Auch dieser ist ein erster Versuch, die Verzögerung der Parusie aus der geschichtlichen inneren Entwicklung der Kirche zu erklären, aber hier tritt nicht das Positive in den Vordergrund, — der Gedanke, daß das Kommen des Herrn von dem Eintritt einer höheren Stufe der Entwicklung der Kirche abhängig sei, sondern der andere, daß eine Buße der Kirche erwartet werde. Denn propter vos, schließt der Hirte, intermissum est opus aedificationis ejus, nämlich des Thurms der Kirche; nisi igitur festinaveritis facere recte, consummabitur turris et excludemini. Die dreifache Gestalt, in welcher die Kirche dem Hermas erscheint, weist hin auf eine Entwicklung, obwohl dieselbe ziemlich roh aufgefaßt ist.¹⁾ Die Kirche, bei ihrer ersten Erscheinung ziemlich gebrechlich, erscheint das zweite Mal schon gestärkter und endlich ganz jugendlich, d. h. aus dem Verfall erholt sie sich mehr und mehr zu einer Kraft und Fülle, wie sie als Bedingung der Parusie gefordert wird. Die Parusie selbst ist die Vollendung der Kirche, aber nicht nur, sofern der Thurm dann ausgebaut, also extensiv zu dem ihr bestimmten Maße gekommen sein wird, sondern sofern auch alle nicht zur Kirche tauglichen Elemente, alle nicht hineinpassenden Steine ausgeschieden werden. Dabei wird das Kommen des Herrn selbst nicht weiter ausgemalt, es handelt sich nur um das „Daß“. Es geht darum auch durch den Hirten nicht der Geist enthusiastischer Hoffnung auf die Parusie, sondern mehr der Geist banger Erwartung. Daher können

¹⁾ Das Buch von Gaab über den Hirten zeigt in seinem Bestreben, denselben auf das Maß späterer Orthodorie hinüberzuleiten, einen bedauerlichen Mangel historischen Verständnisses.

wir es auch begreifen, warum das Urtheil des Montanismus über den Hirten so streng lautete, trotz der Verwandtschaft auf so vielen Punkten. Es war keineswegs nur der, wenn auch tief eingreifende, doch vereinzelte Punkt der vom Pastor zugelassenen einmaligen Buße, wodurch das harte Urtheil Tertullians veranlaßt war, sondern er konnte wohl wie Luther zu den Schweizern sagen: Ihr habt einen andern Geist als wir.

Ihre Gewähr findet diese Auffassung des ursprünglichen Montanismus und des Pastors in der Art, wie Tertullian diese Gedanken in reicher Fülle ausgeführt hat. Bei ihm ist zur Theorie ausgebildet, was ursprünglich im Montanismus nur instinktiv lag. Das Wesentliche der von Tertullian vertretenen eschatologischen Richtung ist nicht der Chiliasmus an sich, sondern zunächst ist es nur die Nähe der Parusie, die ihn wie den gesamten Montanismus bewegt. Das *tempus in collecto est* spielt bei ihm die größte Rolle, und man wird sagen dürfen, daß auch für ihn wie für Justin der Gedanke der Auferstehung und des Gerichts noch im Vordergrund stand, gegenüber der chiliaistischen Erwartung. In Betreff der letzteren vermehrt er sich ausdrücklich gegen die judaistische Form derselben. *De restitutione vero Judaeae*, sagt er *adv. Marc. 3, 24*, *quam et ipsi Judaei ita, ut describitur, sperant, locorum et regionum nominibus inducti, quomodo allegorica interpretatio in Christum et in ecclesiam et habitum et fructum ejus spiritaliter competat, longum est persequi u. s. f.* Obgleich er seinen Glauben an das tausendjährige Reich ausdrücklich auch auf die bekannte Vision stützt, daß in Judäa 40 Tage lang das himmlische Jerusalem auch der Heiden Augen sichtbar vom Himmel herabgehängt sei, so sieht er darin doch keine Nothigung, das Millennium sich in cerinthischer Weise zu denken; ein Beweis für den judaistischen Ursprung des Montanismus kann also sicher aus dem Chiliasmus der Secte nicht erbracht werden. Nichtsdestoweniger sehen wir gerade auch bei Tertullian ganz deutlich, wie die gespanntere Erwartung der Parusie innerlich auf den Chiliasmus hintreibt. Wenn er a. a. O. die Erwartung einer diesseitigen Herrlichkeit damit begründet, daß die Fülle der darin zu erwartenden geistlichen Güter ein billiger Ersatz dessen sei, was die Christen in der Welt verachtet und verloren haben, wenn er es für Gottes würdig erklärt, daß seine Diener auch eben da sich freuen, wo sie in seinem Namen niedergebengt worden sind, so läßt uns das einen Blick in die Gemüthsstimmung hinein thun, welcher die Theologie Tertullians entquoll.

Die Verfolgung und die darin gemachten Erfahrungen waren die Quelle, woraus, wie wohl der Montanismus überhaupt, so insbesondere der Tertullianische geboren ist. Diese Verfolgung war aber zunächst eben doch nur eine von Außen her kommende. Es ist nicht der Zustand der Kirche selbst, welcher in erster Linie den Gedanken an das nahende Ende hervorruft, sondern es scheint ihm nur dies nahende Ende der Kirche eine neue Aufgabe zu bringen. Darum ist sein Verhältniß zu der Kirche doch zunächst ein positives, er hat keinen Bußruf an sie, sondern nur den Ruf des Paraklet, welcher das auch von dem Herrn und den Aposteln noch Zugelassene und Erlaubte beschränkt und abschneidet, um die Idee eines rein geistlichen Lebens zu realisiren. Wie das Kommen des Paraklet seinen Anlaß hat an dem durch die Verfolgungen auch angekündigten Ende, so ist dieses Kommen selbst wieder ein Zeugniß der vorgeschrittenen Entwicklung. Denn der Paraklet ist nicht nur der Stellvertreter des Herrn, welcher das von ihm Gegebene auslegt, sondern Tertullian geht so weit, das Verhältniß des Paraklet zu dem Herrn in Parallele zu setzen mit dem Verhältniß des Herrn zum Gesetz, — eine Vergleichung, die sich ihm an die trinitarische Speculation anknüpft, wonach trotz seines entschieden subordinationarischen Standpunkts und der in der Einheit des imperium ihre Gewähr findenden Monarchie, doch der h. Geist, als die eigentlich reifste Frucht der Gottheit, als das Innerlichste an ihr erscheint. Bedarf der Paraklet auch der Identität der unveränderlichen Glaubensregel als des Zeugnisses für seine Geistlichkeit, so hätte doch dieser spiritus superveniens ad deducendam disciplinam in omnem veritatem das Recht gehabt, per gradus temporum supremam jam carni fibulam imponere jam non oblique a nuptiis avocans, sed exerte cum magis nunc tempus in collecto factum sit (de monog. 3.). Erst der Widerstand der Pschiker gegen diese Forderungen des Paraklet bringt nun den eigentlichen Gegensatz zwischen Montanismus und Kirche hervor. Die Unduldsamkeit der Kirche gegen den Paraklet ist in gewissem Sinn an dem Bruch mehr schuldig, als der Eifer des Montanismus gegen das Verderben der Kirche. Dieser Bruch mußte freilich die eschatologischen Erwartungen noch steigern. Hatte in einer bekannten Stelle des Apolog. (C. 37.) Tert. die natürliche Ausbreitung des Christenthums geschildert in großartig rhetorischer Weise und den diesseitigen Sieg über das Heidenthum schon zum Voraus gefeiert, so drängte sich ihm, je mehr er auf einen sectirerischen Standpunkt kam, das andere Bild des Sieges

in den Vordergrund, nämlich das Bild eines durch das Eintreten der Parusie und des Gerichts plötzlich zu gewinnenden Sieges. Je mehr Tert. selbst seinem ganzen Wesen nach realistisch angelegt war, je voller sein Naturfönn war, desto gewaltsamer mußte der Bruch werden bei ihm, den der ascetische Standpunkt des Montanismus hervorrief, desto mehr aber reagirte auch seine naturalistische Anlage in der starken sinnlichen Ausmalung der Parusie und der Auferstehung. Wie der Standpunkt des Tert. ein zweifacher ist, einestheils ein kirchlicher, anderntheils ein schismatischer, oder man müßte fast richtiger sagen, beides in Einem ein kirchlich-schismatischer, so trägt auch sein eschatologischer Standpunkt eine doppelte Färbung: einerseits erscheint das Millennium dem älteren kirchlichen Standpunkt gegenüber mehr als Produkt einer immanenten Entwicklung der Kirche, andererseits macht, jemehr die Kirche thatsächlich schon Eingang in der Welt gefunden hat, die von ihm gehegte Parusieerwartung auch einen um so gewaltsameren Eindruck. Nach der einen Seite hin ist Tertullian der Vorläufer eines kirchlichen Chiliasmus, welcher in seiner äußersten Consequenz lediglich im Diesseits stehen bleibt, anderenseits ist er auch der Vorläufer eines mit der Welt brechenden gewaltsamen schismatischen Chiliasmus.

Wie in Irenäus die altkatholische Kirche zu ihrem Abschluß kommt, wie die verschiedenen Bäche christlichen Glaubens und Lebens sich in ihm zu einem Strome vereinigen, so spricht sich diese seine Bedeutung auch in der Stellung zur eschatologischen Frage aus. Der durchherrschende Begriff in seinem System, wenn wir des Irenäus Theologie schon so nennen wollen, war der der *ἀνακεφαλαίωσις*, wie der durchherrschende Zug seines ganzen Wesens der kräftige Realismus im Gegensatz zu dem gnostischen Idealismus. Durch Beides ist seiner Anschauungsweise ein geschichtlicher Charakter aufgeprägt. -- Während der Gnosticismus die geschichtlichen Thatfachen, auf denen das Christenthum ruhte, zu bloßen Symbolen machte für die eigenen Ideen; während der Begriff der Entwicklung dort einseitig auf das innergöttliche Leben beschränkt, innerhalb der Geschichte selbst gar keinen Raum fand, so mußte Irenäus diese emanatistischen Gedanken als Schlüssel für die Betrachtung des historischen Christenthums und der christlichen Kirche zu benutzen. Wie er der erste ist, der unsere vier kanonischen Evangelien als die vollendete abgeschlossene Gestalt der Geschichte des Lebens Jesu bezeugt, so ist er auch der erste, welcher auf eine geschichtliche Entwicklung der Kirche von diesem Grunde aus

genauer reflektirt. In dem Begriff der *ἀνακεφαλαίωσις* ist auch dem Tertullian gegenüber das positive Verhältniß der einzelnen Stufen über einander gewahrt. Während bei jenem die einzelnen Stufen auch wieder in ein gegensätzliches Verhältniß überzugehen drohen, das Evangelium eben doch nicht nur einen Fortschritt, sondern auch einen gewissen Gegensatz bezeichnet, und die Stufe des Paraklet sich auch nach und nach zum Gegensatz gegen die vorangehende bloß psychische Stufe ausbildet, enthielt der Begriff der recapitulatio eben doch zunächst Nichts, als daß die vorangehenden Stufen positiv in der anschließenden zusammengefaßt sind, welche Zusammenfassung dann freilich wieder als eine Erfüllung im Sinne des Abgethanseins, Fertigseins, wie in dem positiven der Erreichung des Vollmaßes genommen wird. Wie nun damit das Kommen Christi selbst als ein zeitliches gerechtfertigt wird, wie damit begründet wird, daß er erst als Endestufenweiser Vorbereitung erschien, so wird damit begründet, daß von Christus selbst wieder eine länger dauernde Entwicklung der Kirche ausging. Denn wenn die wesentliche Bedeutung des Erlösers bei Irenaeus die ist, daß er als zweiter Adam eine neue Entwicklungsreihe einleitet, daß er den Geist Gottes in Fülle über die Menschheit ausgießend, diese zum Ebenbild Gottes erneuert, so kann diese Aufgabe nicht mit einem Male vollzogen werden, vielmehr bedarf es eines allmählichen Eingehens des Geistes in die Welt und Menschheit und zwar aus einem doppelten Grunde. Einmal ist die gottfeindliche satanische Macht zu brechen, sodann die Menschheit positiv dem Ziele der Vollendung entgegen zu führen. In ersterer Beziehung ist mit dem Kommen des Geistes der entschiedenste Wendepunkt eingetreten. Irenaeus eignet sich die Ansicht des Justin an, daß der Teufel erst vom Tode Christi an seine definitive Verdamnüß wisse, und daß er daher von da an auch mit rücksichtsloser Wuth gegen das Reich Gottes sich empöre und in stufenweiser Steigerung die Bosheit der Weltmächte ins Feld führe. Den Abschluß bildet der Antichrist, der ebenso die Anakephalaiose der gottfeindlichen Mächte ist, wie Christus das Vollmaß aller göttlichen Kräfte in sich enthält. Hat das Böse sich in dem Antichrist erschöpft und ist es in dieser höchsten Steigerung besiegt worden, so kann sich nun ungehindert der Gottesgeist ausgießen, nachdem durch diese Läuterungen gewissermaßen die Spreu an den Gläubigen von dem Weizen gesondert worden ist (adv. haer. 5, 18, 4). Das Millennium, das nun nach der Ueberwindung des Antichrists mit der Auferstehung der Gerechten eintritt, hat nicht nur den Zweck, wie bei

Tertullian, denen, welche um Christi Willen hier Etwas verleugnet, Schmach oder Verfolgung erduldet haben, eben auf dem Boden, auf dem sie gelitten, die Entschädigung und den Lohn darzubieten, sondern es hat hier auch den Zweck die allmähliche Vollendung der Welt herbeizuführen (adv. haer. 5, 32, 1. das Millennium principium incorruptelae, per quod regnum qui fuerint digni paulatim assuescunt capere Deum). Soweit ist Irenaeus entfernt von der montanistischen Aufgeregtheit, daß er mit vollem Ernst überall Stufenfolge, ein paulatim sieht. Die Erlösung ist nach ihm, nicht ein rasches Hindurcheilen durch die Weltenschaaren zu dem obersten Gott, wie die Gnostiker wollten, sondern wie Christus im Grabe blieb drei Tage, so gilt es auch seinen Jüngern, daß sie die von Gott bestimmte Zeit erwarten müssen, um langsam und in Ordnung das Ziel zu erreichen. Wenn daneben Irenaeus nicht nur die Apokalypse sondern auch andere ziemlich derb redende Traditionen über das Millennium, die er zum Theil durch Papias auf Johannes zurückführt, sehr buchstäblich versteht, so ist das nicht ein Zeichen judaischer sondern nur realistischer Gesinnung, wie sie bei Irenaeus im Kampf gegen die Gnosis sich bildete. Gerade durch diese realistische Auffassung wurde das Millennium bei Irenaeus wieder mehr in das Licht des Diesseits gerückt und zu einem Entwicklungsmoment herabgesetzt. Mit dem Barnabasbrief steht er in dem Millennium den siebenten großen Welttag nach den sechs Jahrtausenden der Weltungerechtigkeit, aber dieses letzte Weltjahrtausend bildet bei ihm nicht die Schranke, an welcher sein Blick haften bleibt und dem gegenüber die ewige Seligkeit nur noch ein Anhängsel wäre, sondern das Millennium ist eine bloße Uebergangszeit zu der Zeit, wann das wirkliche obere Jerusalem, dessen Abbild nur das irdische ist, in qua justi praemeditantur incorruptelam et parantur ad salutem (adv. haer. 5, 32, 2 erscheint). Nicht die Substanz der Erde wird vergehen, sondern nur die Form, das *σχημα*. Also auch hier wieder eine möglichst allmähliche Entwicklung — bis das Ziel erreicht wird, das dem entsprechend wieder nicht als schlechthin transcendentes erscheint, sondern als natürliches Resultat der ganzen seitherigen Entwicklung. Denn das Resultat ist kein anderes, als daß primogenitus Verbum descendat ad facturam hoc est in plasma et capiatur ab eo et factura iterum capiat Verbum et ascendat ad eum supergrediens angelos et fiet secundum imaginem et similitudinem Dei. (adv. haer. 5, 36, 3.). Wir haben hier eben den Uebergang zu einer eschatologischen Andeutung,

welche nicht mehr auf dem Gedanken eines schroffen Abbruchs der Weltentwicklung basirt ist, sondern die nahe daran ist, das Millennium ganz in das Diesseits hereinzunehmen, der der Gedanke der Parusie zurücktritt hinter die fortgehende Christianisirung der Welt. Wie bedeutsam ist hier der Zusammenhang der Christologie und Eschatologie. Nur der tiefe Graben, der zwischen dem Millennium und der im Kampf mit dem Antichristenthum befindlichen Entwicklung der Kirche vorher sich findet, zeigt noch den älteren Standpunkt, den Standpunkt der Märtyrerkirche, welche die gottfeindliche Macht wesentlich noch als eine die Kirche nur von Außen her bedrohende ansieht und eine äußere Ueberwindung dieser Macht sich nicht vorstellen konnte ohne die entscheidendste Weltkatastrophe. In dieser Beziehung denkt Irenäus idealistischer als Tertullian. Vor seinen Augen glänzt die Kirche in ihrer Gesamtheit noch viel mehr in ihrer Reinheit, aber diese Anschauung ist ihm erleichtert durch den Gedanken der Entwicklung der Kirche, die noch immer fortgeht, während der Montanismus in Tertullian mit der leidenschaftlichen Erwartung der Parusie auch das leidenschaftliche Dringen auf die sofortige Weltvollendung verbindet. Vorausgesetzt, daß man den Ausdruck judaistisch nicht in genuinem Sinn premiren, sondern ihn eben mit nomistisch gleich nehmen will, kann man sagen, dem judaistischen Gesetzeswesen Tertullians, welches eine subjektive Entwicklung eigentlich ausschließt, steht in Irenäus der evangelische Gedanke einer allmählichen Vereinigung des göttlichen und menschlichen Faktors, einer subjektiven Durchdringung der Kirche vom Gottesgeist gegenüber.

Mit Tertullian und Irenäus haben wir zugleich entschieden den lateinischen Boden betreten und zwar so, daß wir nun auch für unsere weitere Betrachtung auf diesen Boden ausschließlich angewiesen sind. In der griechischen Kirche war mit den Zuckungen des Montanismus das Feuer chiliastischer Erwartungen so ziemlich verraucht. Der große Kirchenlehrer, welcher auf griechischem Boden die Parallele bildet zu den beiden zuletzt betrachteten Lateinern, Origenes, ist das sprechendste Beispiel für die Richtung, welche dieser Theil der christlichen Kirche nun einschlug. Welcher Contrast zwischen den Gedanken eines Irenäus über die Weltvollendung und denen des Origenes über eine Pluralität der Welten, die auf einander folgen. Dort das Bedürfniß völliger Durchdringung dieser Welt mit idealem Gehalt, so daß schließlich nur Schlacken abgestreift werden dürfen, um dem Kern der Welt ein ewiges vollkommenes Bestehen zu sichern, hier der un-

auflösliche Dualismus zwischen Geist und Materie, der zu einer unauflöselichen Kette neuer Weltbildungen Veranlassung giebt, hier der gnostische Zug, daß die Erlösung nicht sowohl in einem Hereintreten des Gottesgeistes in die Welt als in einer Befreiung des Geistes von der Materie besteht. Hier darum der intellektualistische Zug des Geistes, wonach es sich für denselben vor Allem darum handelt, in die Tiefen der Gottheit einzudringen; dort der realistische Drang, wonach es dem Geist wesentlich ist, die Welt umzugestalten. Statt den Geist Christi gläubig in sich aufzunehmen, als die Macht einer Neugestaltung der ganzen Welt, sehen wir fortan die griechische Kirche ihre Kraft verzehren in der Lehrgestaltung des Mysteriums der Gottmenscheit. Ueber dem Anfang vergift sie das Ziel. Es ist der nicht ausgelegte heidnische Sauerteig, der wiederum Macht gewinnt. Die griechische Kirche erstarrt wie Lot's Weib, indem sie einseitig nur zurückschaut und den Gedanken vergift, durch welchen das Christenthum wesentlich geschichtliche Macht wurde. Wenn die spätere christliche Kirche des Abendlands der griechischen Dank schuldet als der Kirche, welche die Lehrgrundlagen errungen hat, auf der sie selbst sich zu der großen geschichtlichen Macht aufbauen konnte mit Aufopferung ihrer eigenen Existenz, so sehen wir von unserem Standpunkte aus in diesem Schicksal nicht nur ein tragisches Loos, sondern eine Consequenz der mangelhaften Erfassung des christlichen Lebens, die Consequenz eines schuldhaften Mangels. Denn der Lebensgeist Christi ist mächtig genug, jeder kirchlichen Gemeinschaft die Erreichung der ihr gesteckten Aufgabe möglich zu machen, ohne daß sie daran zu Grunde gehen müßte.

II. Eine zweite Periode in der Entwicklung der eschatologischen Gedanken bezeichnet der Name Augustins. Was auch ein Irenäus noch nicht geahnt hatte, war Wirklichkeit geworden — diejenige Macht, welche auch diesem Kirchenvater noch als Weltmacht *κατ' ἐξοχήν* erschienen war, die heidnische Staatsmacht lag zu den Füßen des Kreuzes. Eine Umwälzung der ungeheuersten Art! Die Kirche auf einmal erlöst von dem schwersten Alp, der sie drückte. Sie athmete in einem Freiheitsgefühl, als ob nun auch keine andere feindliche Gewalt ihr entgegenzutreten vermöchte. Wenn die antichristliche Macht, welche das Blut der Märtyrer getrunken, im Zeichen des Kreuzes siegen wollte, brauchte man dann erst auf eine weitere große Weltumwälzung zu warten, um den Eindruck zu bekommen, daß der Satanas gebunden sei? wenn Jerusalem und Rom sich die Hände reichten, die h. Stadt

und die Sire Babel, — bedurfte es noch eines andern Beweises dafür, daß die Zeit gekommen, da die Lämmer mit den Wölfen friedlich sich zusammenfinden? Aus derartigen Eindrücken haben wir uns wohl die eschatologischen Anschauungen Augustins zu erklären.

Auch bei ihm steht die Hoffnung auf das Ende im Zusammenhang mit einer großartigen geschichtlichen Anschauung. Noch bestimmter als die beiden näher betrachteten Vorgänger auf lateinischem Boden sah er die *civitas Dei* sich stufenmäßig entwickeln, und in großartigem Ueberblick sucht er den Weg der Kirche Christi von der transcendenten Präexistenz zu einer transcendenten Postexistenz sich entwickeln. Aber je höher er seinen Standpunkt nimmt, um so mehr verschwinden ihm auch wieder die Einschnitte in der Geschichte, und so weiß er denn die Geschichte nach Christus auch nicht mehr näher zu gliedern. Mit Christus, dem großen Wendepunkte, ist die irdische *civitas Dei*, die *civitas peregrinans* auch gewissermaßen fertig, sie bedarf nur noch ihrer letzten Offenbarung und der letzten Scheidung. Sie ist nicht ohne Beziehung auf das Weltleben, und doch ist es nicht ihre eigentliche Aufgabe, das Weltleben zu durchdringen. Sie gebraucht den irdischen Frieden des Staatslebens, ja ist sogar für denselben thätig, dient insofern dem Staate, bleibt aber nichtsdestoweniger dem Weltleben fremd (*de civ. Dei* 19, 17, 26.), muß darum auch mißtrauisch gegen denselben bleiben, und ist vor seinen Verfolgungen nicht sicher. — Darum macht denn auch dieser Dualismus eine weitere Ausgleichung nicht nöthig; und das tausendjährige Reich verliert für den Augustin die tief eingreifende Bedeutung. Die erste Auferstehung weiß er nun nur geistig zu verstehen. Es ist die Auferstehung von den Sünden, im Unterschiede von der leiblichen Auferstehung als der zweiten (*de civ. Dei* 20, 6, ff.). Darnach kann denn auch das Millennium, dessen Annahme, wenn man es geistig ausdeuten wollte, noch erträglich wäre, vollends nicht im wirklichen Sinn genommen werden, wenn auch die *deliciae* desselben fleischlich verstanden werden wollten. Die Bindung Satans ist mit der Erscheinung Christi bereits eingetreten, indem Christus die Macht des Satans ab eis *seducendis* ac *possidendis*, qui fuerant *liberandi*, *cohibuit* atque *frenavit*. Das Millennium ist also entweder das sechste Weltjahrtausend, nicht wie die früheren Väter es ansahen das siebente, — oder es ist gar die runde Zahl nur für die Weltzeit überhaupt gesetzt. Dabei erhebt sich nun aber für Augustin die große Schwierigkeit, daß er von dem Standpunkt der Prädestination aus nicht zugeben kann, daß der Teufel

nach Abfluß dieser tausend Jahre seine Verführung beginnen kann, denn die Auserwählten bleiben unversehrt nach wie vorher. Das Loswerden des Satans kann also nur eine heftigere, gewaltsamere Art der Verfolgung bezeichnen, wie dieselbe die noch nicht erstarkte Kirche allerdings zu Fall bringen müßte. Während also der Teufel bis dahin gebunden ist in den Herzen der Ungläubigen und fortgehend mehr gebunden wird, je weiter das Evangelium sich ausbreitet, so wird in dieser letzten Zeit der Teufel mit aller Macht wieder hervorbrechen, freilich nur um solche zu verführen, die ohnehin nicht zu der vorherbestimmten Zahl gehören, der eigentlichen civitas Dei aber zur glänzenden Bewährung ihres Glaubens zu helfen. Sofern aber das Todte und Lebendige umfassende Reich Christi schon jetzt vorhanden ist, kann auch von einer Regierung der Heiligen die Rede sein, eine freilich durch steten Kampf beschränkte, von dem *pacatissimum regnum*, ubi sine hoste regnabitur wesentlich verschiedene Regierung, — ein Begriff von Regierung, der ihn dann freilich auch nöthigt, die Lösung des Satans nicht mit dem Ende der tausend Jahre beginnen, sondern noch innerhalb der Grenzen derselben fallen zu lassen. Die letzte Verfolgung, in welcher der Satan, losgebunden, alle seine Gräuel ausübt, ist zugleich die des Antichrists, der als der große Prophet des Satans seine Lügenwunder thun wird, um die Kirche des Herrn in die tiefste Noth zu bringen, bis er durch die Wiederkunft Christi schnell besiegt und damit die letzte Vollendung der Kirche im neuen Himmel und in der neuen Erde eingeleitet wird.

Dies ist denn also der erste Versuch auf eigentlich kirchlichem Boden zu einer rein immanenten Erklärung des Millenniums. Augustin bildet in diesem Idealismus den äußersten Gegensatz gegen Irenäus — und doch wieder nur eine Consequenz desselben. Denn was für Irenäus die diesseitige Vollendung der Kirche in tausendjähriger Herrlichkeit auch zum theologischen Bedürfniß machte, — der Gedanke der Durchdringung der irdischen Welt durch den in Christo prinzipiell in die Welt eingetretenen Gottesgeist, — das hatte sich für Augustin realisirt, soweit es überhaupt von seinen dualistischen Prämissen aus möglich war. Besteht die Lösung des Satans wesentlich nur in der Macht zu außerordentlichen Verfolgungen, so kann die Bindung nur in dem verhältnißmäßig friedlichen Verhältniß der feindlichen Staatsgewalt gegenüber der Kirche bestehen. So ist denn also auch eine diesseitige Sabbathruhe nicht erst durch besondere Erschütterungen zu erreichen. Dieses Ergebnis hängt bei Augustin

freilich noch ganz besonders mit seiner Prädestinationslehre zusammen. Der rühmliche geschichtliche Anlauf, den er nimmt, findet sein Ende nur zu bald an der starren metaphysischen Consequenz seines Standpunktes. Die Geschichte hat nur phänomenologischen Werth, weßwegen auch an die Stelle einer realen Vorbereitung auf Christus hin die Geschichte der Weissagung, an die Stelle eines objektiven Ziels der Weltentwicklung die Lehre *de finibus malorum et bonorum* tritt. Wie aber der von Christus ausgehende Prozeß der Entwicklung der Kirche zu einem Prozeß von mehr subjektiver Bedeutung wird, so droht die Person und das Werk Christi selbst der prädestinationalen Consequenz zu erliegen, zum Voraus ein deutlicher Fingerzeig dafür, daß nicht ohne Gefahr für den Mittelpunkt und seine einzigartige Bedeutung das Ziel darf idealistisch abgeschwächt werden. — Wenn indeß diese bestimmte Modification der Anschauung des Augustin vom tausendjährigen Reiche mehr insofern von Bedeutung ist, als sie zeigt, wie ein in einem System herrschender Grundgedanke bis in die äußersten Spitzen hinaus sich fühlbar macht, so kann ein anderer Punkt in dem Lehrganzen Augustins noch mehr dazu dienen, uns in die Fortschritte der Zeitentwicklung hineinschauen zu lassen. Es ist nämlich zuerst Augustin, der einläßlicher über den Zustand der Einzelnen nach dem Tode, die Beschaffenheit des Auferstehungsleibes, Ewigkeit der Höllestrafen u. s. w. sich ausspricht. Er hat den *ignis purgatorius* in die Dogmatik eingeführt. Je weiter sich die Zeit zur Parusie ausdehnte, je länger sich der Weg der *ecclesia peregrinans* zu erstrecken schien, desto mehr sah man sich veranlaßt, auf das Ergehen der Verstorbenen unmittelbar nach dem Tode zu reflektiren. Und wenn Augustin nicht nur den *locus classicus* für das Fegfeuer (1. Cor. 3.) behandelt und mit einem *incredibile non est* die Ansicht einführt, daß auch nach dem Tode noch eine Zeit des brennenden Schmerzes über das Aufgeben der creatürlichen Dinge kommen werde, sondern auch schon (Enchir. 110.) den *sacrificia altaris* und den Almosen einen günstigen Einfluß auf das Loos Solcher zuschreibt, die ihrem geistlichen Zustande nach so beschaffen sind, daß sie einen solchen Nutzen noch haben können, so sehen wir die *civitas Dei* bereits ihre Macht in das Jenseits sich erstrecken, und zwar nicht nur hinauf in den Himmel, wo der eine Theil dieser *civitas* schon weilt, sondern auch hinab in die Unterwelt. Wenn endlich Augustin in Bezug auf das letzte Ende die deterministische Consequenz ablehnt und bei dem Dualismus

der Geretteten und der Verdammten stehen bleibt, so ergab sich ihm dies Resultat nicht nur aus dem Thatbestand der beiden vorhandenen civitates, sondern es hängt dasselbe mit den letzten Prinzipien des Augustinischen Denkens zusammen. Diese sind bereits als dualistische bezeichnet worden.

In der That können wir einen Dualismus auch noch in anderem Sinn bei Augustin finden. Auf der einen Seite knüpft er an die seitherigen Standpunkte an: die Kirche sucht ihr Ziel im Jenseits, auf der anderen leitet er aber auch eine neue Zeit ein. Die Kirche, wenn auch in ihrem Umfang noch nicht vollendet, hat doch keinen anderen irdischen Zustand mehr zu erwarten; sie steht zwar dem irdischen Staat immer noch als die civitas Dei gegenüber, aber dieser Gegensatz ist doch nicht mehr wie früher ein schlechtthin feindseliger, die Angriffe auf die Kirche gehen nicht mehr ausschließlich von der Staatsgewalt aus, auch der Antichrist hat seinen Halt nicht mehr in der Staatsmacht; es ist die Kirche zwar noch eine civitas — eine Gemeinschaft, aber gerade indem diese civitas nicht mit der äußerlichen Kirchengemeinschaft schlechtthin zusammenfällt und doch das Constituirende derselben ist, wird diese civitas zu einer über den Einzelnen übergreifenden Macht, die Kirche um dieses ihres idealen Kernes willen zu einem Heilsprinzip für den Einzelnen. Damit ist denn weiter gegeben, daß, wenn auch gemäß dem seitherigen kirchlichen Standpunkt Augustins Blick vorzugweise auf die Gesamtentwicklung der Kirche gerichtet war, doch nun auch das Loos des Einzelnen in seiner Abhängigkeit von der Gesamtkirche näher in's Auge gefaßt wurde.

Von hier aus erklärt sich denn auch einigermaßen die eben hervorgehobene Thatsache, daß Augustin auch schon von einer Wirkung der Kirche auf den Einzelnen bis in's Jenseits redet.

Es ist nicht dieses Orts diese Anschauung, die zu den am meisten römischen Geschmack an sich tragenden Elementen der Augustin'schen Glaubenslehre gehört, mit den übrigen Prämissen derselben zu vermitteln. Es möge genügen daran zu erinnern, daß eben auch hier die Anschauung von der civitas Dei als einem Gnadenmittel durchschlägt, und zwar ist ihm auch hier die civitas Dei der innere wahre Kern der Kirche. Diese letztere Auffassung war der evangelische Faden in der Lehre Augustins von der Kirche, war der Faden, welcher ihn auch mit der älteren Kirchenlehre verknüpfte. Es handelte sich nur darum, diese Auffassung zu materialisiren, und die mittelalterliche

Lehre von der Kirche war fertig, damit aber auch der ganze dogmatische Umschwung in Bezug auf die Kirchenlehre vollendet.

III. Die consequente mittelalterliche Anschauung finden wir schon bei dem Manne, welcher als der Janus dasteht zwischen der alten Kirche und der Kirche des Mittelalters — bei Gregor dem Großen. Aus der *civitas Dei* ist indeß in den anderthalb Jahrhunderten vollends eine Kirche geworden, deren Ecksteine und Säulen nicht die verborgenen Heiligen, sondern die Priester und Bischöfe, welche die Laiengemeinde unter ihrer Hut halten und die Mittel der Seligkeit darreichen. Die Kirche, nicht mehr wesentlich und in erster Linie Gemeinschaft der Gläubigen, sondern Heilsanstalt, ist nun vollendet, bedarf keiner anderen Vollendung mehr. Wenn sie auch extensiv noch wächst und ein großes Arbeitsfeld sich eben jetzt vor ihr aufthut, so bedarf sie doch qualitativ einer Vollendung eigentlich nicht mehr, und der Aufgabe, die Völker unter sich zu sammeln, ist sie von sich aus gewachsen. Das Auge ist darnach auch nicht mehr sehnsüchtig in die Zukunft gerichtet, das tausendjährige Reich ist angebrochen, denn indem die Kirche herrscht — herrscht auch Christus. Nicht als ob ein Gregor der Große darüber bereits reflektirt hätte: der Chiliasmus war schon vorher in die Reihe der Ketereien verbannt worden, der römische Bischof hatte nicht mehr wie Augustin die Aufgabe, sich mit demselben auseinanderzusetzen; aber liegt diese Anschauung nicht zu Grunde, wenn Gregor nun den *ignis purgatorius* des Augustin nicht nur zum feststehenden Glaubensartikel macht, sondern auch zum Durchgangspunkt der Seelen auf ihrem Weg zum Himmel? (*Dial.* 4, 39. 40.). Noch Augustin wollte die Seelen in ihren verborgenen *receptaculis* der Auferstehung harren lassen: die einzelne Seele hatte ihre Seligkeit von und mit der Offenbarung der ganzen *civitas Dei* zu erwarten, hatte darum mit der ganzen Gemeinde noch immer zu rufen: Komm Herr Jesu, ja komme bald! — Nun aber sollte die einzelne Seele für sich, je nachdem sie gereinigt war, zum Leben und zum Genuß der Seligkeit kommen. Sie wurde damit freilich nicht unabhängig von der Kirche, vielmehr hat ja Gregor die Wirkung des Mesopfers für die Seelen im Fegfeuer nicht nur theoretisch ausgesprochen, sondern auch mit Beispielen aus der Praxis, mit Erscheinungen Hilfe suchender Seelen illustriert. Aber die Kirche war damit lediglich zur mittlerischen Anstalt geworden zwischen Himmel und Erde, zwischen den Menschen und Gott. Ein Himmelreich auf Erden zu gründen war der Herr auf Erden gekommen, und das Ziel war

die Umwandlung dieser Erde in himmlische Gestalt — war seine Wiederkunft, so wie er zum Himmel gefahren war, um Himmel und Erde in Eins zu weben — und nun wurde das Himmelreich zum Jenseits nicht etwa der Zeit, sondern des Raums. Des Himmelreichs Schlüssel sollten nicht mehr die Pforten aufthun zu dem auf Erden gegründeten, wenn auch ins Jenseits hinüberreichenden Paradiese, sondern zu dem Himmel, der sich über der Erde wölbt. Nicht mehr die wenn auch verkörperte Menschengestalt des wiederkommenden Menschensohns war die Hoffnung eines gläubigen Herzens, sondern der zum „Herrgott“ gewordene Jesus, der eigentlich nur darum Mensch geworden zu sein schien, daß er die Kirche gründe, die Anstalt, welche den Himmel wieder aufschleße. Die *ecclesia triumphans* steht wohl noch einer *ecclesia militans* entgegen, aber diese letztere sucht nicht mehr ein gemeinsam zu erreichendes Ziel, sondern sie ist nur eine Gemeinschaft von Solchen, welche einzeln dies Ziel der Vollendung suchen. Das Dogma von der Wiederkunft Christi tritt hinter das von dem jüngsten Gericht zurück, welches letztere selbst hinwiederum eigentlich nur noch die Bedeutung haben kann, offenbar zu machen das schon vorher in Vollzug gesetzte Urtheil. Und das traditionell mitgeführte Dogma von der Auferstehung verliert wenigstens seine wesentliche Bedeutung für die Seligkeit des Menschen. Die Kirche kann warten. Die alte Ungeduld steckt ihr nicht mehr in den Gliedern, ja sie tritt dieser Ungeduld feindlich entgegen. Denn gerade diese Zeit ist ihre Zeit. Auch die abendländische Kirche ist damit in einen Zustand der Stabilität gelangt, wie die morgenländische, aber indem sie sich als Macht der Heilsvermittlung constituirte, behielt sie sich wenigstens einen Prozeß der Welteroberung vor und damit eine Aufgabe, groß genug, um ihr vorläufig ein geschichtliches Leben zu sichern.

Die mittelalterliche Dogmatik hat ihre Besonderheit bekanntlich in der Lehre von den Sacramenten, — sie ist die Sacramentskirche, — denn die Kirche ist selbst Sacrament, Gnadenmittel, das Gnadenmittel κατ' ἐξοχήν. Alle Untersuchungen, welche über eschatologische Fragen angestellt wurden, gehen von diesem Gesichtspunkt aus. Es handelte sich überall um die Bedeutung, welche die Sacramentskirche auch für die einzelnen Verstorbenen haben sollte; die Fragen nach dem Ende der Welt, Gericht u. s. w. wurden traditionell mitgeführt, aber nicht eigenthümlich ausgebildet. Nicht als ob der Gedanke an das Ende aller Dinge der Kirche des Mittelalters fremd geworden wäre. Aber dieser Gedanke war nicht der Gedanke einer Sehnsucht nach

Vollendung, sondern es war ein Gedanke voll Furcht und Schrecken. Nicht eine verborgene Gemeinde erhoffte die Zeit, da sie ihre innere Herrlichkeit auch äußerlich der Welt offenbaren könnte, da ihr für die Fülle ihrer innerlichen Triebkräfte die äußerlichen Mittel im weitesten Umfange zu Gebote stehen sollten, sondern das durch die gesetzliche Ausgestaltung des Christenthums wach erhaltene Gewissen erfüllte ein verweltlichtes Geschlecht mit banger Furcht vor dem nahenden Weltende und Gericht. Diesen Eindruck empfingen wir, wenn wir Schilderungen lesen von den eschatologischen Erwartungen, wie sie das zehnte und zum Theil noch das elfte Jahrhundert beherrschten (s. Gieseler. II, 1. §. 27, not. h.). Diese Auffassung spricht uns an aus der Kunst des Mittelalters, aus der Art, wie die Maler das jüngste Gericht behandelten, wie ein Thomas von Celano das Ende mit seinem *dies irae dies illa* besang. Jesus ist einzig noch der strenge Weltrichter, vor dessen vernichtender Gerechtigkeit der Christ andere Mittler und Sühner sucht. Die Kirche schritt indessen thatsächlich mit der Verwirklichung ihres Ideals fort. Das was die alte Kirche von dem in seiner Herrlichkeit wiederkehrenden Messias erwartet hatte: die volle Christokratie in der Welt, schien das elfte und dreizehnte Jahrhundert bringen zu wollen. Der irdische Weltherrscher gebeugt vor dem geistlichen. Die geistliche Macht als die Sonne, von der alle weltliche das Licht dem Monde gleich borgt, Petrus auch das geistliche Schwert führend, — dies Bild, das wenigstens in einzelnen Momenten volle Realität gewonnen zu haben scheinen konnte, sollte nun in der That abschließend erfüllen, was die alte Kirche sehnend erwartete. Freilich wie weit entfernt war die Kirche in anderer Beziehung wieder von diesem Ideal, welches die Triebkraft für die alte Kirche gebildet hatte; wie wenig konnten die Männer selbst, in denen diese Höhe erreicht schien, mit Befriedigung ausruhen in ihrem Werke, wie seufzte der sterbende Gregor VII. nach der Gerechtigkeit, die trotz der päpstlichen Weltmonarchie noch nicht auf Erden wohnte, — wie erhob sich gegen einen Innocenz III., den stolzesten Weltgebieter unter den Päbsten, die Hydra der Härese, bis der unglückliche Verfasser der Bulle *Unam sanctam* im Zorn über das Scheitern der Durchführung seiner Weltherrschaftspläne starb.

Aber noch ehe so thatsächlich die Undurchführbarkeit des mittelalterlichen Ideals sich ergab, war von anderer Seite her auf Gnadaquatheit der päpstlichen Weltmonarchie zu der Erfüllung christlicher Hoffnung, welche das Millennium verhieß, hingewiesen worden, und

die eigentlich eschatologischen Erwartungen fingen an, die Grundlage einer Opposition gegen das herrschende System zu werden.

Das Vorbild solcher Opposition war schon im Donatismus gegeben. Der Donatismus war der Versuch, gewaltsam das Verhältniß zwischen Staat und Kirche festzuhalten, welches sich in den ersten Jahrhunderten gebildet hatte. Die thatsächliche Feindschaft der Staatsgewalt gegen das Christenthum wurde von ihm als für das Christenthum wesentlich behauptet zu einer Zeit, da die übrige Kirche mit Freuden in die Gemeinschaft, die ihr vom Staate angeboten war, eintrat. Ob die Zurückziehung vom Staate consequent durchgeführt wurde, das ist freilich eine andere Frage, welche, wie bekannt, von Augustin lebhaft verneint wird; jedenfalls wurde prinzipiell dieser Standpunkt eingenommen. Quid autem vobis ost cum regibus saeculi, quos nunquam Christianitas nisi invidos sensit fragt der Donatist Petilian (Aug. c. Petil. 2, 92. 202.). Damit, daß die Donatisten so in der persecutio eine nota ecclesiae sahen, daß sie durch den Mund desselben Petilian unter Berufung auf Matth. 5, 10. den Katholiken zurufen zu dürfen glaubten: vos beati non estis sed beatos martyres facitis (a. a. D. 71, 159.) hing weiter zusammen, daß sie dem Sage des Augustin: es erfüllen sich in der thatsächlich sich realisirenden Katholizität der Kirche die Verheißungen, als locus classicus die Frage des Herrn entgegenstellten, wenn der Menschensohn kommen wird, meint ihr auch, daß er Glauben finden werde auf Erden (cf. Aug. de unitate eccl. 15, 37 ff.)? In der That haben wir hier die Frage vor uns, welche immer wiederkehrend die Grundfrage für die Eschatologie für die neuere Zeit wurde. Dem Donatismus konnte die Parusie nur als Befreiung von der übermächtigen feindlichen Welt erscheinen, also gerade die Spannung des Gegensatzes zwischen Welt und Christenthum als wesentliche Einleitung der letzten Zeit, während Augustin umgekehrt gerade in der Weltüberwindung die Anbahnung des christlichen Endzieles erblickte. Indeß konnte bei der oben geschilderten Unklarheit Augustins und des ihm nachfolgenden Katholizismus über das Verhältniß der Kirche zur Welt der Gegensatz keineswegs rein zur Geltung kommen. So lange die Kirche, innerlich von der Welt abgezogen, im Bewußtsein, daß sie dem Staat gegenüber etwas disparates sei, nur auf Realisirung des Begriffs der Katholizität ausging, noch nicht an dem Wort des Herrn vom Sauerteig ihre Aufgabe zu erkennen strebte, war die Macht des donatistischen Gedankens klein. Indem die Kirche im Mönchthum

gewissermaßen den Grundgedanken, welcher einer donatistischen Reaktion gegen den katholischen Grundgedanken hätte Kraft verleihen können, selbst in sich aufnahm, brach sie einer solchen Reaktion die Spitze ab. Deswegen schloß sich das Sectenwesen des früheren Mittelalters auch nicht an den Donatismus, sondern an den Manichäismus an. Anklänge an chiliaistische Ideen vermochte ich bei Petrobrusianern, Henricianern, Patarenern, Albigensern u. s. w. in den mir zugänglichen Quellen nicht zu entdecken. Dagegen ergab sich ein Rückschlag gerade aus dem Kreise, der, wenn ich so sagen darf, als Ventil gedient hatte für die gegen einen einseitigen Katholizismus reagirenden ascetischen Gedanken des Christenthums. Wenn es so ist, wie neuerdings Gfrörer in seiner Geschichte Gregors VII. und Giesebrecht in seiner deutschen Kaisergeschichte zu erweisen gesucht hat, daß die Erhebung des Papstthums im zehnten Jahrhundert wesentlich als Produkt des reformatorischen, von Clugny ausgehenden Geistes aufzufassen ist, eines Geistes, welcher im Papstthum einen Damm gegen die Verweltlichung der Kirche aufzurichten strebte, so ist es doppelt interessant, wie gerade im Mönchsthum zuerst auch die Ahnung erwachte, daß der Sieg des Papstthums die Frage über das Verhältniß des Christenthums zur Welt und damit über das geschichtliche Ziel des Christenthums noch keineswegs gelöst habe, daß der Sieg der Kirche am Ende doch nur auf Kosten ihrer Eigenthümlichkeit und ihres Unterschiedes von der Welt errungen sei. Es ist wohl diese Ahnung, die uns in der Apokalypstik des Joachim de Flore und der daran sich anschließenden der Franziskaner des dreizehnten und vierzehnten Jahrhunderts entgegentritt.

In den Grundzügen seiner Anschauung erinnert Joachim mannichfach an Tertullian, sofern auch bei ihm die eschatologische Erwartung mit der trinitarischen Speculation in Verbindung gebracht ist, und die vollkommenere Ascese, welche in der Kirche durchgeführt werden soll, als Reich des h. Geistes angesehen wird. Was für Tertullian die Pneumatiker, das sind für Joachim die Mönche, und wie mit Montanus die Oekonomie des Geistes für Tertullian anfang, so für Joachim mit dem h. Benedikt. Sofern letzterer auch für die erwartete Zeit der Reformation neben dem Stand der Mönche die conjugati und clerici übrig bleiben ließ, so daß das Mönchsthum seine allgemeine Stellung in der Kirche als der mittlere Stand beibehalten sollte, entsprach dies dem Verhältniß, in welches anfänglich auch ersterer die Pneumatiker zu den Pschikern setzte, so lange der Gegensatz zwischen beiden Theilen noch nicht in besonderem Maße hervorgetreten

war und die Kirche noch eine gloriosissima multitudo ausmachte. Was also als zu erstrebendes Ideal vor Joachims Seele stand, war wie bei Tertullian nicht sowohl Negation der seitherigen Entwicklung als vielmehr Vollendung derselben. Joachim hob ja ganz besonders hervor, daß der h. Geist vom Vater und Sohn ausgehe. Aber nichtsdestoweniger zeigt sich nun gerade hier auch der wesentliche Unterschied zwischen dem Standpunkt des zweiten oder dritten und dem des zwölften Jahrhunderts. Es ist der Gedanke der Reformation, welcher in dem letzteren doch überwiegt. Gerade in der glänzendsten Zeit des Katholizismus ist das Bedürfniß nicht nur eines Fortschritts, sondern auch einer gründlichen Veränderung am meisten erwacht und zwar nicht nur das Gefühl eines der Erfüllung des Moments der Katholizität nicht entsprechenden Mangels an dem Merkmale der Heiligkeit, sondern auch das Gefühl, daß die Katholizität selbst doch sehr wenig vollkommen durchgeführt sei. Daher denn hier das bei Tertullian ganz fehlende Moment einer kräftigen Entwicklung der Mission aufgenommen wird. Während aber Joachim einerseits viel tiefer und ernstlicher noch als die Männer der alten Kirche über das Verderben zu klagen hatte, das alle Stände, insbesondere auch das Mönchthum selbst angefressen hatte, wich er doch von dem Ideal der mittelalterlichen Kirche nicht ab. Was er erwartete, war nicht das Kommen des Herrn, was er erstrebte, nicht die bußfertige Vorbereitung auf dies Kommen, sondern die diesseitige, im Wesentlichen immanente Vollendung der Kirche, die zwar durch das Kommen des guten Hirten, des Salomo, von dem freilich nicht ganz klar ist, ob er Christus selbst sein soll, oder nur ein vollkommener Papst, ihren Abschluß erhalten soll, aber eben auch nur ihren Abschluß. Die Ueberwindung des Antichrists und der von ihm ausgehenden und ihm vorangehenden Verfolgungen soll noch durch die erneuerte Kirche geschehen. Mönchthum und Papstthum, obgleich wesentlich verdorben, sind also nicht an sich verkehrte und falsche Formen, sondern bedürfen nur der rechten Ausfüllung, um dem christlichen Ideal zu entsprechen. Obgleich also nicht auf die Herrschaft der Kirche über die Welt verzichtet wird, so bleibt doch mönchische Askese, ja das Zurückfallen des Zeitlichen an die weltliche Macht das Kennzeichen des vollendeten Zustandes der Kirche.

Der weitere Fortschritt war nun die Opposition von diesem letzteren Standpunkt aus gegen das Papstthum selbst.

Hatte Joachim eine künftige Reformation durch Mönchsorden

vorausgesagt, so glaubten die Franziskaner strenger Observanz eben mit dem Orden des h. Franziskus diese Zeit gekommen, und wenn nun von Seiten des Papstthums diese ihre strenge Observanz, in welcher sie das Wesentliche ihres Ordens sahen, angegriffen wurde, so erschien ihnen auch viel unmittelbarer im Papstthum selbst das Antichristenthum. Während Joachim erst die Einsetzung eines Gegenpapstes als Antichristen erwartet, erblickt der introductorius des Franziskaners Gerhard schon in dem dermaligen römischen Stuhl eine ungeistliche Macht, der nur eine *literalis intelligentia Novi Testamenti commissa est*, was von Petrus Johannes Olivi dahin zugespitzt wird, daß die römische Kirche selbst die große Hure genannt wird, *quia a fidei cultu et a sincero amore et deliciis Dei Christi, sponsi sui, recedens adhaeret huic saeculo et divitiis et deliciis ejus et diabolo propter ista.* (Baluzii Miscellan. I, 261.) Während Joachim die zwei Stände *conjugati* und *clerici* neben den Mönchen als integrirende Bestandtheile fortbestehen ließ und damit die allgemeine Anschauung des Mittelalters gewissermaßen sanktionirte, wornach das Mönchsthum in sittlicher Beziehung vifarierend für die übrige Kirche einzutreten hatte, sieht Olivi im Klerus eine viel tiefere sittliche Verderbniß, als in den Laien und unter den dem introductorius vorgeworfenen Rehereien findet sich auch die, *quod Evangelium aeternum traditum sit et commissum principaliter illi Ordini qui integratur et procedit aequaliter ex Ordine laicorum et clericorum, quem Ordinem appellat Independentium.* Darin dürfte wohl eine Anspielung auf die Tertiariar und der Gedanke liegen, daß die Reformation eben in einer Ausdehnung der spirituellen Ascese über die ganze Kirche liege. Trotz aller Entschiedenheit aber gegen das bestehende Papstthum und gegen den augenblicklichen Klerus ging doch selbst diese Opposition nicht zur prinzipiellen Verwerfung des Papstthums überhaupt und damit zur Negation der seitherigen Entwicklung über. So viel am augenblicklichen Zustand zu negiren war, der Gedanke der Reformation wurde doch von dem der Vollendung überwogen, die chiliaistische Hoffnung, auch hier herausgeboren aus dem Gefühl eines unbefriedigten Zustandes und zwar im Unterschied von der alten Kirche, eines um der inneren Mängel der Kirche willen unbefriedigten Zustandes, schaute doch das eingerissene Verderben nicht als organisches, sondern nur als *accidentielles* an, dem gegenüber es nur gelte, daß durch besondere glückliche Machtentfaltung das latent vorhandene Gute zum Durchbruch komme oder,

um mit Joachim zu reden, daß die in dem h. Benedikt geschehene *initiatio* des dritten vollkommenen Weltzustandes zur *fructificatio* gelange. Wenn so die eschatologische Hoffnung, die im Christenthum liegende Zuversicht auf Erreichung eines Ideals sich als kritische Macht bewies dem Verderben der Kirche gegenüber, so sehen wir schon hier, daß doch eine eigentlich reformatorische Kraft dem Chiliasmus nicht innewohnt. Indem er das Verderben, das ihm eben gegenübersteht, nur als die die Vollendung gewissermaßen bedingende antichristliche Macht ansieht, versäumt er in dem Verderben zu sondern das, was aus dem Nichtsein des Vollkommenen, und das, was aus der Verfehrung des normalen Zustandes herfließt, versäumt er über dem Blick auf die Totalität des Ziels das zu beachten, was unmittelbar der Verbesserung bedarf. Der Chiliasmus ist wohl ein ernster Bußprediger, aber er hat wenig Rath zum Abstellen organischer Schäden. Solche Männer und Parteien, zu denen wir wohl auch einen Hieronymus Savonarola rechnen dürfen, obgleich die von ihm geweissagte *renovatio* der Kirche und Bekehrung der Ungläubigen nicht ausdrücklich als letzte Vollendung bezeichnet wurde, waren durch Aufdeckung der Schäden in der Christenheit und durch ihre ernste Bußpredigt immerhin *testes veritatis*, aber die eigentliche Vorbereitung der Reformation ging doch von einem anderen Grunde aus.

Was in dieser mönchischen Apokalypstik nur untergeordnetes Moment war, die Rückkehr zur apostolischen Einfachheit, das war der mittelpunktliche Gedanke für die reformatorischen Parteien im engeren Sinn. Dadurch unterschieden sich die Waldenser von den in mannichfacher Hinsicht ihnen sonst so nahe verwandten Franziskanern. Es handelte sich darum, den Blick erst wieder rückwärts zu wenden, ehe man ihn mit Zuversicht der Zukunft entgegen wenden konnte. Es handelte sich darum, erst die heiligende Macht des Evangeliums wieder an's Licht zu bringen, ehe von ascetischer Vollendung die Rede werden konnte; es handelte sich darum, erst das Christenthum in die Tiefe der Subjectivität wieder hinabzuführen, ehe von einem Abschluß der Katholizität die Rede werden konnte. Nicht allein darin hat das Christenthum seine volle Lebensmacht, daß es ein absolutes, unverrückbares Ziel vorhält, sondern noch mehr darin, daß es selbst die Kräfte zur Erreichung desselben darreicht und zwar nicht nur durch die messianische machtvolle Einwirkung von Außen, sondern auch durch die in ihm liegende innere Geistesmacht. Die Reformation ging so aus von dem mit neuer ungewohnter Macht hervorströmenden alten Geist, nicht

von einem über das alte Evangelium hinausgehenden, den Abschluß herbeiführenden neuen Geist. Mit den auf das apostolische Ideal zurückgehenden Waldensern arbeiteten die biblischen Theologen zusammen, welche in der Schrift das Maß und die Quelle sittlicher Vollendung suchten, und die Mystik, welche den christlichen Heilsgedanken in die Tiefe der Persönlichkeit hinabzusenten trachtete, und darüber zunächst das Moment der Katholizität außer Augen setzte.

IV. Allen diesen Vorbereitungen gegenüber brachte aber die Reformation immer noch etwas wesentlich Neues, auch in Beziehung auf die Gestaltung der eschatologischen Hoffnungen. So wenig die Reformatoren ihre dogmatische Arbeit auf diesen Punkt gerichtet haben, so könnte schon die neue Blüthe des Chiliasmus, welche in den durch die Reformation angeregten kleineren Secten sich erhob, darauf hindeuten, daß in dem reformatorischen Prinzip selbst auch eine Triebkraft für die eschatologischen Fragen liege. Ist doch seit den Tagen der ältesten Kirche in keiner Zeit vorher der Chiliasmus energischer aufgetreten.

Wenn die Reformation im Gegensatz zu den von bloßen Zukunftsidealen ausgehenden Versuchen kirchlicher Erneuerung ihren Blick zurückwandte zu den biblischen Grundlagen, so hatte sie dabei doch, wenn auch nicht das klare Bewußtsein, wenigstens ein bestimmtes Gefühl, daß es sich nicht um eine buchstäbliche Wiederherstellung der Urgestalt der Kirche, sondern nur um eine Anwendung biblischer Prinzipien auf die augenblickliche Lage der Kirche handeln könne. Schon dadurch nahm sie z. B. den Waldensern gegenüber eine viel mehr geschichtliche Richtung. Wenn es der Reformation ferner wesentlich war, in die Tiefe des einzelnen Subjects das Christenthum hineinzuführen, so hatte sie dabei doch im Unterschied von der Mystik eine Neugestaltung des kirchlichen Gesamtlebens im Auge. Eine Frage von höchster prinzipieller Bedeutung wurde durch die Reformation von diesem Standpunkte aus in Anregung gebracht. Während die älteste Kirche, von dem feindlichen Verhältnisse zum römischen Staate ausgehend, die Kirche nur im Gegensatz zur Welt sich hatte denken können, eine Weltvollendung nur in der Form des durch die Parusie auf Erden aufgerichteten Himmelreichs, war nun in der römischen Kirche, wie gezeigt, das Ideal die Beherrschung der Welt durch die Kirche in äußerlicher Weise. Indem die Reformation in der dadurch bedingten Veräußerlichung und Verweltlichung der Kirche den Hauptgrund des über die Kirche hereingebrochenen Verderbens erkannte,

wollte sie doch keineswegs der anderen Alternative beitreten, — der Abstraktion von den weltlichen Verhältnissen. Es ist ein unbestrittenes Verdienst der Reformation, den Staat und die weltlichen Gewalten wieder zu Ehren gebracht zu haben. Aber wenn die weltlichen Verhältnisse auch als gottgewollte und gottgeordnete anerkannt wurden, so war die Reformation im Großen und Ganzen doch zu sehr von dem Drange beseelt, das subjective religiöse Leben nezugestalten, als daß sie im Stande gewesen wäre, diese große Frage irgendwie auch nur zu einer eingehenden Lösung zu bringen. Die große Erkenntniß, daß die *communio sanctorum* Exegetese der *ecclesia sancta* sei, ward noch nicht in ihrer durchschlagenden Bedeutung auch für die eschatologische Frage ausgebeutet, der Begriff des Himmelreichs aus seiner mittelalterlichen Transscendenz noch nicht sofort herabgezogen zu genügender Verwendung für das Verhältniß von Kirche und Staat, die Kirche selbst wurde zu einseitig nur als Predigtanstalt gefaßt. Man darf wohl sagen, daß in der Reformation zum ersten Mal die Bedeutung des Gleichnisses vom Sauerteig in's Auge gefaßt wurde, während die alte Kirche sich ausschließlich an die eschatologischen Reden des Herrn hielt, aber diese neue Erkenntniß lag selbst nur sensformartig in der Dogmatik und dem Kirchenrecht der Reformatoren. Freilich verhielten sich die einzelnen Theile der neuen Kirche zu dieser Frage keineswegs gleich. Die lutherische Reformation, in erster Linie ausgegangen von dem Suchen und Verlangen nach Frieden, blieb auch wesentlich in dem Genuß der *certitudo salutis* stehen, sie hatte kein Bedürfniß, die *communio sanctorum* zu einer äußerlich vollendeten heiligen Gemeinschaft gestaltet zu sehen, die äußere Kirche sollte nur eine Anstalt sein, in welcher die Predigt des Evangeliums garantirt wäre, deren das Subjekt zu seinem Seligsein bedarf. Wenn schon die Auswirkung des Heils im sittlichen Leben des Einzelnen zurücktrat gegen das Bedürfniß und den Genuß der von Christus in Wort und Sacrament dargebotenen Seligkeit, so lag das Verlangen einer Umgestaltung des ganzen Weltlebens von dem Grund des Evangeliums aus noch ferner. Das Verhältniß des Weltlichen und Geistlichen wurde zunächst nur dahin bestimmt, daß das letztere durch das erstere nicht gehemmt, sondern im Allgemeinen gefördert und geschützt werden solle. So war es denn auch natürlich, daß die Augustana sich ablehnend verhielt zu dem Chiliasmus. Es war diese Ablehnung nicht nur begründet in der Furcht vor aller Solidarität mit den Excessen des Anabaptismus, sondern auch darin,

daß das hohepriesterliche Amt des Herrn für die lutherische Reformation ausschließlich im Vordergrunde stand, und das königliche Amt dagegen zurücktrat. Der reformirten Frömmigkeit dagegen schreibt Schnederburger (Lehre vom doppelten Stand Christi S. 190.) einen Nisus zum Chiliasmus mit Recht zu. Die politische Thätigkeit Zwingli's wie die theokratischen Versuche Calvin's zeugten von dem Trieb nach Neugestaltung auch der äußeren Verhältnisse aus dem Evangelium heraus. Wie dieser Trieb mit der Eigenthümlichkeit des reformirten Bewußtseins, wie den systematischen Grundgedanken der reformirten Lehre zusammenhing, das hat Schnederburger, wie uns scheinen will, überzeugend nachgewiesen. So viel aber bleibt gewiß, daß es doch bei Zwingli und Calvin beim chiliasmatischen Nisus blieb, daß wohl die Consequenzen reformirter Christologie, des reformirten Determinismus, daß die Consequenzen des reformirten Judaisirens auch zum Chiliasmus hinzufügen geeignet sind, daß aber die Consequenzen selbst in der reformirten Kirche nicht zunächst gezogen wurden. Auch die schweizerische Reformation war zu sehr mit retrospektiver Kritik, mit unmittelbarer kirchlicher Neugestaltung beschäftigt, als daß sie das Auge schon entschiedener hätte auf das Ende richten können.

Dagegen war es nun der Anabaptismus, der im Reformationszeitalter den Chiliasmus der alten Kirche mit Energie erneuerte. Genauer angesehen, ist freilich dieser Chiliasmus auch da, wo er dem Wortlaut nach mit jenem alten Chiliasmus zusammentrifft, ein wesentlich verschiedener. Theils nämlich ist er viel praktischer, theils viel mystischer oder quietistischer, als jener alte Chiliasmus. Der Gegensatz gegen die Kirche ist durchgreifender als selbst im Montanismus. Die anabaptistischen Richtungen gehen nicht mehr nur gegen eine bestimmte Verderbniß der Kirche an, sondern gegen die Form der Kirche überhaupt, haben es nicht mehr nur mit dem Versuche zu thun, sich mit einem bestimmten Staat auseinanderzusetzen, sondern mit dem Staat und dem weltlichen Leben überhaupt. Sie stehen einerseits auf einem hinter den reformatorischen Prinzipien zurückgebliebenen Standpunkte, während sie andererseits Punkte ins Auge fassen, deren Erledigung wohl einer späteren Zeit vorbehalten bleiben mußte. Damit ist schon angedeutet, daß wir wesentlich zwei Formen des anabaptistischen Chiliasmus zu unterscheiden haben: die politisch-judaisirende und die mystisch-rationalisirende.

Das gemeinsame Schibboleth sehr mannichfaltiger und verschie-

denartiger Richtungen war die Verwerfung der Kindertaufe, denn allen diesen Richtungen war das gemeinsam, daß sie, unbefriedigt von einem nur senkformartigen Wachsthum eines neuen christlichen Lebens eine bewußte, äußerlich hervortretende unmittelbare Vollendung ihres Ideals anstrebten, — eine Taufe auf Hoffnung, eine Taufe, welche nur der Anfang des christlichen Lebensprozesses sein konnte, als eine Verfehrung ansehen mußten der Idee der Taufe gegenüber, wonach sie das Zeichen und Siegel christlicher Lebensvollkommenheit, Eintritt in eine Gemeinde der Vollkommenen sein sollte. Eben damit hing zusammen, daß der erweiterte Begriff des Himmelreichs an die Stelle der Kirche trat. Prinzipiell war schon von den Reformatoren der Gedanke des Himmelreichs aus seiner Transcendenz herabgezogen worden, die innere Durchdringung des christlichen Lebens mit christlichem Geist ohne ausdrückliche Herrschaft der Kirche, welche das, wenn auch noch nicht mit völlig klarem Bewußtsein erstrebte Ziel reformatorischer Thätigkeit war, — ein Ziel, das über der Fundamentierungsarbeit zurücktrat, war ein Gedanke, dessen Consequenz auf den ursprünglichen Begriff des Himmelreichs im Unterschied von der Kirche wieder zurückführen mußte. Der Anabaptismus hob diesen Begriff sogleich ausdrücklich hervor, aber mit völliger Verwerfung des Begriffs der Kirche als der Anstalt zur Herbeiführung des Himmelreichs. Dieses sollte vielmehr sofort durchgeführt werden, weßwegen auch die Hoffnung auf die Wiederkunft Christi nicht mit der Energie der alten Kirche festgehalten und gepflegt wurde, vielmehr der Chiliasmus hier mehr oder weniger, wie von der kirchlichen Entwicklung losgerissen, so auch von der Person des Herrn unabhängig erscheint.

Am rohesten trat diese Richtung in dem ältesten Anabaptismus auf, wie er von Th. Münzer begründet in den Münsterischen Ereignissen seine Katastrophe fand. Unbefriedigt mit dem Stehenbleiben Luthers bei einer Reformation der Lehre, bei dem Versuch, die tiefsten religiösen Grundlagen der christlichen Gemeinde und ihres Lebens wiederherzustellen, hatte Münzer in der Ablehnung einer durchgreifenden Revolution eine Geistlosigkeit, einen Mangel an Christenmuth gesehen. Noch befangen in einer mittelalterlichen, doch schließlich auf einem unausgeglichnen Dualismus vom Weltlichen und Geistlichen beruhenden Vermischung beider Sphären, versuchte er in einer sozialen Erneuerung vermittelst gewaltthamer Revolution das Himmelreich herzustellen. War hier das religiöse Moment beinahe verschlungen worden von dem politisch-sozialen, so trat das erstere in größerer Enegie

herbor bei der berücktigten Münsterischen Rotte, wenigstens ließ das religiöse Interesse die brennenden Farben zu dem Gemälde. Das Himmelreich sollte hier in Wirklichkeit gesetzt werden im Glanze apokalyptischer Herrlichkeit, nicht in der nüchternen Art des bloßen Communismus. Das Ideal war hier so ausschließlich alttestamentlich-judaistisch gefärbt, daß die Gestalt Christi selbst völlig in den Hintergrund trat. Nicht der vom Himmel erscheinende Menschensohn war der eigentliche König, sondern der von Gott gesalbte neue David. Wir mögen es wohl verstehen, wie in einer Zeit so gewaltiger Bewegung der Geister das Warten und die Zubereitung auf die durch Christi Wiederkunft eintretende Weltumgestaltung in den Versuch umschlagen konnte zu eigenmächtiger Herbeiführung dieses gehofften neuen Zustandes. Jedenfalls vermochte ein so gewaltsamer Versuch des Chiliasmus die Katastrophe nicht zu überdauern, ohne daß indeß damit auch die ganze Anschauung, welche dieser fanatischen Gestalt des Anabaptismus zur Grundlage gedient hatte, überwunden worden wäre. Der mennonitische Chiliasmus bildet freilich auf den ersten Anblick fast einen contradictorischen Gegensatz zu dem münsterischen: dem Fanatismus des Handelns, Kämpfens, des Schwertes gegenüber der Fanatismus — wenn ich so sagen darf — des Leidens, der Quietismus. Einer Secte gegenüber, welche ein mit gewaltigem Schwerte umgürtetes Königthum errichtete, steht die mennonitische Secte als eine, welche von Obrigkeit und allen weltlichen Dingen sich scheidet, welche nicht nur wie der Montanismus von einer heidnischen Obrigkeit, sondern von der Obrigkeit überhaupt sich grundsätzlich zurückzieht. Aber es ist im Grunde doch derselbe Dualismus in der mennonitischen Anschauung, wie in der münsterischen. Das Reich Gottes hat schlechthin mit der Welt nichts zu schaffen, bildet einen schneidenden Gegensatz zu ihr, nur wird hier die Consequenz nicht in gewaltsamer Ueberwindung der Welt, sondern in der Errichtung einer Gemeinschaft außerhalb der Welt gezogen, eine Consequenz, welche sich offenbar auch in der wenigstens dem mennonitischen Lehrsystem eigenen Lehre von der Schöpfung des Leibes Christi im Mutter Schooß der Maria widerspiegelt. So wenig die mennonitische Dogmatik den Eindruck consequenter Durchführung bestimmter Grundanschauungen macht, so ist doch deutlich zu sehen, wie die Spitzen nur durch die Bedingungen der concreten Verhältnisse umgebogen sind. Indem der Grundgedanke einer Aufrichtung des Himmelreichs mit Verdrängung der weltlichen Verhältnisse sich als undurchführbar bewies, und das Himmelreich sich

doch wieder nur innerhalb des beschränkten Kreises einer einzelnen Gemeinschaft aufrichten zu lassen schien, trat die eschatologische Spannung nicht nur zurück, sondern das Bedürfniß einer Weltvollendung überhaupt in den Hintergrund. Ein Christus, der nicht einmal seinem Leibe nach von dieser Erde ist, kann eigentlich auch nicht das Ziel einer Weltverkürung haben, sondern nur einer Scheidung seines Reichs von der Welt. So bezeichnet gerade die mennonitische Lehre einen Uebergang von der judaisirenden zu der mehr mystisch-rationalisirenden Form des Anabaptismus.

Der rechte Mittelsmann ist freilich eigentlich David Joris. — Der Christus David, als Hirte und König, welcher in seinen Schriften eine so besondere Rolle spielt, erinnert sehr lebendig an die Münsterischen, und sofern dieser Christus David Niemand anders als er selbst ist, von dem das ewige Reich aufgerichtet werden soll, in welchem alle Gewalt der menschlichen Obrigkeit aufhört, steht er ganz auf demselben Grund und Boden eines gewaltigen Fanatismus, wie die Genannten; auch die sittlichen Verirrungen, die ihm, wenn auch in einer Hinsicht noch nicht völlig erwiesen (s. Zeitschr. f. histor. Theol. 1863, S. 3. ff.), schuldgegeben werden, weisen nach dieser Seite. Wenn er dagegen als den wahren Christus das verborgene Wort bezeichnet, das in Jesu nicht eigentlich Mensch geworden, sondern nur in ihm gewohnt habe, so ist damit der Uebergang zu einer gnostischen, weiterhin aber rationalistischen Auffassung gemacht, — zu einem Dualismus, welcher die Möglichkeit einer Weltvollendung im äußerlichen Sinn am Ende consequent ausschließen und sie zu einer Vollendung der Erkenntniß degradiren muß. Während Münzer'scher und Münster'scher Fanatismus Offenbarungen und Gesichte über das Wort setzte, die Mennoniten die Bibel dualistisch allem weltlichen Wissen, aller Tradition u. s. w. entgegensetzten, in buchstäblicher Treue: ging Joris zwar auch von Visionen aus, aber es drohten bei ihm bereits diese inneren Offenbarungen mit der Eigenthümlichkeit seines subjektiven Geisteslebens überhaupt zusammenzufallen, was dann von den eigentlich antitrinitarisch gesinnten Wiedertäufern weiter ausgeführt wurde: .

Je schärfer der Gegensatz zwischen Welt und Reich Gottes gefaßt, je weiter derselbe auch im Leben durchgeführt werden will, desto mehr erweitert sich dieser Gegensatz am Ende zu dem zwischen Innerlichem und Außerlichem überhaupt. Ist der Staat, Ehe, Familie etwas Weltliches, von dem es dem Christen geziemend auszugehen, so

liegt die Consequenz sehr nahe, am Ende alles Natürliche als dem Christenthum widersprechend zu verwerfen; damit ist man dann aber auf einem Extrem angekommen, bei welchem der ganze Gegensatz schließlich nur subjektive Bedeutung behält. Der ganze Prozeß zwischen Welt und Reich Gottes wird ein Prozeß im Bewußtsein, Christus zu einem Bewußtseinsmoment, und der historische Christus auf die Bedeutung degradirt, die er in der alten Gnosis schon hatte. Dies ist der Standpunkt eines Denk und Heger, welche den Uebergang zu der philosophischen Mystik eines V. Weigel bilden. Es ist sehr Bezeichnend, daß dem Denk Schuld gegeben wird, er habe eine ἀποκατάστασις πάντων gelehrt (s. Arnold, Reherhistorie Thl. IV. Sect. II. Mem. 31, 11. cf. auch die von A. ebenda sub 1. angeführten Worte Denks über die Hölle). Ist der Gegensatz mehr der sittlichen Sphäre entrückt und in die des Bewußtseins verlegt, so kann er auch nicht mehr als bleibender sich behaupten, sondern wird nur eine Stufe des Uebergangs. Sofern also überhaupt auf diesem Standpunkt von einem Endziel die Rede sein kann, wird man es sich nur als vollständigen Sieg des über alles Äußere übergreifenden Christusgeistes denken können. Wie aber das Bewußtsein etwas sehr Fluctuirendes ist, und die innerhalb desselben sich ergebenden Veränderungen keine rechte Consistenz gewinnen, so ist auf diesem Standpunkt überhaupt von einer geschichtlichen Entwicklung nicht mehr die Rede (s. meinen Artikel über Weigel in Herzog's Real-Encyclopädie Bd. XVII. S. 587). Wie der schwärmerische Anabaptismus den Faden der Geschichte gewaltsam abreißen will, so kommt dieser erneuerte Gnosticismus gar nicht dazu, ihn anzuknüpfen und weiter zu spinnen. Wir haben in dieser Form reformatorischer Mystik bereits den Typus späterer Versuche vor uns, vom Standpunkte der Immanenz aus das christliche Dogma zu begreifen, wie der schwärmerische Anabaptismus und der Mennonitismus theils directe Fortsetzungen, theils Nachbildungen bis in unsere Zeit herein erhalten hat.

Alle diese kleineren Parteien in ihrer Einseitigkeit konnten so höchstens ein Zeugniß davon ablegen, daß auch die reformatorische Kirche noch eine Schuld abzutragen habe, ein positives Eingehen auf die eschatologische Frage vermochten sie keineswegs zu veranlassen. Die eigentliche Arbeit der Kirche ging in der Dogmatik auf, und die dogmatische Arbeit verhielt sich gegen den Theil der Eschatologie, durch welchen sie ihren tiefsten Einfluß auf Leben und Lehre auszuüben vermag, wesentlich verneinend. Hatten die Reformatoren im Drang

des Kampfes gegen Rechts und Links mehr absichtslos die in ihrer Theologie liegenden Reime zu einer Neugestaltung der eschatologischen Dogmen nicht weiter entwickelt, hatten sie den Chiliasmus zunächst mehr um der concreten Gestalt willen, in welcher er auftrat, als prinzipiell abgewiesen, so stellte sich nun diese Abweisung als eine mit den Grundlagen des Systems im innigsten Zusammenhang stehende dar.

Da das Correlat des Glaubens zunächst die Wahrheit ist, wie sie in der Schrift enthalten ist, so handelte es sich für die nachreformatorische Kirche in Deutschland bekanntlich um die reine Lehre in erster Linie. Das wesentlichste Merkmal der rechten Kirche war die reine Lehre und die Kirche in dem Maße vollkommen, als ihre Lehre die reine biblische war. Die Kirche hatte Nichts zu thun, als diese reine Lehre dem Glauben der Laien darzubieten. Wie die mittelalterliche Kirche in der Vollendung der Hierarchie ihre eigene Vollendung feierte, und ein innerliches Wachsthum als Entwicklung nicht mehr möglich war, sondern eben nur ein Wachsthum durch Ausdehnung ihres Gebiets, so feierte die lutherische Kirche ihre Vollendung in der Vollendung der Dogmatik. Der neu gewonnene Begriff der *communio sanctorum* verslücktigte sich zu einer unsichtbaren Kirche, die aus ihrer Transscendenz in concrete Realität herabzuziehen wenig Anstrengung gemacht wurde. Die Kirche blieb also wesentlich Anstalt, und wenn sie auch als solche nicht mehr in der rohen Weise des Mittelalters den Staat dadurch zu christianisiren suchte, daß sie ihn in seinen Lebensbewegungen hemmte und ihn ihren äußerlichen Interessen dienstbar machte, so begnügte sie sich doch zu sehr schon damit, die „reine Lehre“ von ihm geschützt zu sehen, ohne lebendigeres Interesse ihm ihre positiven Kräfte zur Erfüllung seiner Aufgabe zu Dienst zu stellen. Die kräftigen Antriebe, welche Luther beim Beginn der Reformation z. B. in seiner Schrift an den Adel deutscher Nation in dieser Richtung gegeben hatte, waren unwirksam geblieben, und es lag auch hier keine zu erreichende Aufgabe vor den Augen der Kirche, keine Aufgabe, welche das Bedürfniß nach besonderen neuen Entwicklungen hätte rege machen können. Auch jene Lebenszeugen der lutherischen Kirche, deren ascetische Werke ein kostbares Besizthum dieser Kirche sind, haben doch ohne Frage von dem Versuch einer sittlichen Umgestaltung der Gesamtkirche abstrahirt und nur ein Mann, Val. Andreaä, macht in dieser Beziehung eine Ausnahme. Ihre Stärke ist eben die Anregung des subjectiv christlichen Lebens, und

auch in diesem Stück fehlt es zum Theil noch an der positiven Durchdringung des sittlichen Lebens mit christlichem Geist. Das eigentlich ascetische Element überwiegt. Die Stärke dieser praktischen Theologie ist doch eben die Schilderung der Seligkeit des subjektiven christlichen Lebens in seiner Abgezogenheit von der Welt. So bildeten sie denn auch kein genügendes Gegengewicht gegen die Angesichts der Spener'schen *pia desideria* nicht abzuläugnenden in gewissem Sinne allerdings romanisirenden Richtung, welche die sittlichen Mängel der Glieder der Kirche zwar nicht schon überhaupt über ihrer Zugehörigkeit zu der Kirche, wohl aber über ihrer Einstimmung in das Bekenntniß übersah. Wenn die Gesamtkirche als solche durch den Besitz der reinen Lehre vollendet erschien, so sollte der Einzelne die Vollendung wenigstens in dem lebendigen Glauben an Christus, wo nicht gar nur in dem äußeren Bekenntniß dazu finden. Hatte die mittelalterliche Kirche das sittliche Leben atomistisch zerlegt und in der Lehre vom Fegfeuer dieser Zerlegung die Krone aufgesetzt, so war die reformatorische Lehre im Gegensatz dazu darauf ausgegangen, das sittliche Leben in seiner tiefsten concentrirtesten Einheit zu erfassen; indem sie aber den Mittelzustand nun schlechthin läugnete, brachte sie sich selbst in das Dilemma, die Entfaltung des christlichen Lebensgrundes für bedeutungslos, oder die Schwächersgnade für unmöglich zu erklären. Da sie das letztere nicht konnte, so verlor auch die Heilsentwicklung im Einzelnen ihre tiefe Bedeutung. Die Seligkeit auch des Einzelnen ist mit dem Glauben so fertig, daß nur noch die Erlösung von den Banden des Leibes nöthig ist, aber selbst die Auferstehung und darum wenigstens mittelbar die Vollendung des Himmelreichs keine weitere besondere Bedeutung mehr haben konnte. Diese Sterilität in Hinsicht auf die Eschatologie steht demnach mit einer Stagnation der kirchlichen und theologischen Entwicklung im engen Zusammenhang, und die erste weitere Lebensregung auf dem Gebiet der Kirche öffnete auch wieder die Schleusen der eschatologischen Gedanken.

V. Der Pietismus bietet freilich auf eschatologischem Gebiete keine einheitliche Erscheinung dar. Waren es auch einzelne dem Pietismus angehörige Männer, welche ihr Auge wieder der Zukunft der Kirche mehr entgegen richteten, so waren doch chiliaistische Gedanken keineswegs das charakteristische Merkmal der gesammten Richtung. Nichtsdestoweniger trug mittelbar und unmittelbar der Pietismus dazu bei, dieses Lehrstück wieder in Schwung zu bringen. Die Eigenthümlichkeit des Pietismus, wie er in Spener auftrat, war doch zunächst die,

daß die Kirche als *communio sanctorum* wieder mit neuem Ernst geltend gemacht wurde. Jener Werthlegung auf die reine Lehre, wie sie zuletzt in den synkretistischen Streitigkeiten in so ungebührlich einseitiger Weise bei den lutherischen Theologen hervorgetreten war, — stellte Spener noch ein anderes desiderium zur Seite, die praktische Durchführung der Lehre im Leben. Ohne den Werth der reinen Lehre verringern zu wollen, glaubte er doch vor Allem nach den Früchten im Leben fragen zu sollen. Die Kirche war ihm nicht damit fertig, daß sie die Predigt des lauterer Wortes Gottes und die reine Verwaltung der Sacramente hatte, sondern zu ihrem Wesen gehörte nach seiner Ueberzeugung eben so auch das fromme Leben ihrer Glieder. Fragte man darnach, so stellte sich freilich ein großer Abmangel heraus, und gerade die Einsicht in die Tiefe des Verderbens in dieser Richtung war es, was Spener'n zu Ergreifung seines reformatorischen Berufes bewog. Je weniger aber die von ihm erstrebte Reformation mit äußerlichen Mitteln allgemein durchgeführt werden konnte, desto mehr mußte er den Muth zu Betreibung seines Werkes aus der Hoffnung großer göttlicher Thaten nehmen, daher war es die Hoffnung besserer Zeiten, zu der und durch die er die Kirche zu ermuntern suchte — und durch welche er bei der orthodoxen Theologie einen so großen Anstoß erregte. Spener glaubte mit dieser seiner Hoffnung sich vom Chiliasmus, auch einem feineren, noch wesentlich zu unterscheiden. Denn eine eigentliche sichtbare Wiederkunft des Herrn zur Herstellung eines vollkommenen und seligen Weltzustandes, was ihm doch das Eigenthümliche des Chiliasmus zu sein schien, erwartete er keineswegs, sondern nur einen durch die innerliche Blüthe des Glaubenslebens befriedigenderen Zustand der Kirche. Er glaubte diesen durch zweierlei Ereignisse bedingt, die ihm durch deutliche Vorhersagung der Schrift verbürgt schienen, nämlich durch den völligen Sturz des Papstthums d. h. des Antichrists, und durch die Bekehrung der Juden. Wir sehen hier sehr deutlich, wie sich der Uebergang von der eigentlich orthodoxen Auffassung zu einer gegen die Kirche selbst mehr kritischen vollzieht; einerseits nämlich ist es ihm unmittelbare Voraussetzung, daß der Antichrist das Papstthum ist, ganz im Einklang mit der Orthodoxie, aber er sieht die Wirksamkeit dieses Antichrists nicht nur in der Verfälschung der Lehre, welcher durch die reine Lehre schon hinlänglich gewehrt wäre, sondern das Papstthum ist ihm eine Lebensmacht, welche immer noch in die evangelische Kirche hereinwirkt, darum kann auch ihr Sturz keineswegs nur extensiv, sondern auch intensiv

fördernd auf die lutherische Kirche wirken. Der Gedanke, daß der Herr bei seiner Wiederkunft wenig Glauben finden werde, scheint ihm einseitig, und gerade eine solche Folgerung aus den Worten Luc. 18, 8. bekämpft er in der Schrift, in welcher er seine Hoffnungen gegen die Angriffe Dr. Pfeffers zu vertheidigen sucht. In der That war auch eine derartige Auslegung, welche den Verzicht auf jede Art von äußerlicher Vollendung der Kirche in sich schloß, ein Ruhepolster für die Trägheit geworden, die sich gerne von den großen Aufgaben der inneren und äußeren Mission dispensirte. Ohne Zweifel waren es diese Spener'schen Gedanken, die, auf's engste mit seinen reformatorischen Bestrebungen verbunden, im Pietismus wesentlich zur Entfaltung seiner großen Thätigkeit nach Innen und Außen wirksam waren. Freilich war jener maßhaltende Sinn Spener's nicht das Erbtheil derer, welche von ihm angeregt waren. Das weltliche Verderben, auf das Spener hingewiesen, von dessen Ueberwindung allein ihm ein neuer, blühenderer Zustand der Kirche abzuhängen schien, fand in den Augen seiner Anhänger eine noch viel radikalere Verurtheilung. Während nun aber die Spannung zwischen den Forderungen christlicher Frömmigkeit und dem thatsächlichen Weltzustand auf der einen Seite ihre Lösung in einer energischen Auffrischung des Chiliasmus fand, führte dieselbe auf der anderen Seite zu einer mehr quietistisch gearteten Abscheidung von der Welt. Die erstere Seite wird hauptsächlich von Petersen repräsentirt, dem unglücklichen Opfer des erneuerten Chiliasmus. Wenn auch nicht direct angeregt von Spener, so suchte doch die ekstatisch-chiliasmatische Richtung, welcher Petersen angehörte, in dem Schutze der Bewegung, welche von Spener her Norddeutschland durchzog, sich geltend zu machen. Die Eigenthümlichkeit dieses Chiliasmus war die Lehre von der ἀποκατάστασις, in welcher sich die auf dem langsamen Wege einer die einzelnen Glieder der Kirche ergreifenden sittlichen Reformation nicht zum Ziele gelangende Forderung einer Gesamterneuerung der Kirche durch die Hoffnung auf das Eintreten göttlicher Vollendethaten ein Genüge that. Viel wichtiger freilich ist die andere und viel unmittelbarer an Spener selbst sich anschließende Art des Pietismus. Die unmittelbaren Nachfolger Spener's hatten von ihm die irenische Aber auch der Orthodoxie gegenüber nicht geerbt. Die Anfeindungen, denen sie wie Spener selbst ausgesetzt waren, hatten nur dazu beigetragen, sie der Welt gegenüber herber zu stimmen. In dieser Abkehr von der Welt aber lag auch eine Schwächung des energischen Strebens, auf sie einzu-

wirken. Jemehr die Fragen der Ascese in den Vordergrund traten, je mehr es sich um das persönliche Heilsleben hier handelte, desto mehr trat die Rücksicht auf die Gesamtkirche in den Hintergrund. Auch die verhältnißmäßige Vergleichgiltung des theoretischen Interesses mußte die Wirkung haben, daß die Angelegenheiten der Gesamtkirche nicht mehr in dem großen reformatorischen Geiste Spener's behandelt wurden. Damit traten auch die Hoffnungen auf eine Vollendung der Gesamtkirche, wie sie Spener genährt hatte, zurück. Zwar ging vom Pietismus zuerst wieder der Anstoß zur Mission aus, wie sich denn bei ihm in vorbildlicher Weise innere und äußere Mission die Hand reichten, aber in der Heidenwelt wie in der Kirche blieben die Missionsbestrebungen doch mehr bei den Einzelnen stehen, das Interesse war weniger der Neugestaltung der Gesamtkirche zugewendet. Die Enge des ascetischen Rigorismus reflectirte sich in einer Enge des Kreises, auf den das Interesse sich vorzüglich richtete. War mit Recht vom Pietismus das persönliche Leben der einzelnen Christen wieder mehr ins Auge gefaßt worden, so lag eine Beschränkung darauf sehr nahe. Wie aber in diesem seinen Ursprüngen nach gesunden Subjectivismus der Uebergang gerade zu der Niederreißung der Schranke zwischen Welt und Kirche gemacht war, wie die Aufklärung und der Rationalismus durch Baumgarten und Semler aus dem Pietismus hervorgingen, das ist schon so oft ausgeführt worden, daß es hier nicht wiederholt zu werden braucht. Gewiß werden wir nicht irren, wenn wir gerade in dem lebendigen eschatologischen Interesse, welches durch J. A. Bengel der dem norddeutschen Pietismus entsprechenden religiösen Bewegung in Württemberg eingehaucht wurde, nicht nur einen Unterscheidungspunkt zwischen beiden Erscheinungen, sondern auch den Grund finden, warum dieser württembergische Pietismus viel lebenskräftiger war und in ununterbrochener Diadoche sich bis in unser Jahrhundert fortpflanzte.

Der Ausgangspunkt des Bengel'schen Chiliasmus war die Schrift und die Pietät gegen diese. Er wurde darauf nicht im Zusammenhange bestimmter dogmatischer Voraussetzungen geführt. In diesem Zurückgehen auf die Schrift berührte er sich nun eben mit dem Spener'schen Pietismus, der wie alle ächtreformatorischen Wirkungen eben auch aus der Rückkehr zur Schrift geflossen war. Aber schon die Art, wie die Spener'sche Schule die Schrift anfaßte, unterschied sich wesentlich von der Bengel'schen. Während Francke und Anton schon im Gegensatz gegen den dogmatisirenden Gebrauch der Schrift wesentlich

deren erbaulichen Zweck ins Auge faßten und ihre collegia philo-biblica eben zu Erbauungsstunden gestalteten, ward Bengel ohne polemische Absicht gegen die in Württemberg bereits wesentlich gemilderte Scholastik durch seine Ehrfurcht vor der Schrift doch zu einem wesentlich wissenschaftlichen Verhalten gegen sie bewogen. Trotz des vollen pectus, damit er die Schrift trieb, geschah dies doch wieder in objectiver Weise, und so sah er sich denn eben auch auf die Apokalypse als auf einen integrirenden Theil der Schrift hingetrieben. So war wenigstens von Anfang an das eschatologische Moment nicht aus seinem Zusammenhang in der Schrift und mit der Schrift herausgerissen, und wenn für die Bengel'sche Schule der Blick auf die zukünftige Vollendung auch eine überwiegende Bedeutung gewann, wenn dieselbe auch viel kühner als ein Spener dem Vortwurf chiliastischer Keterei trotzte, so unterschied sie sich doch wieder ganz wesentlich von der bisherigen sectirerischen Auffassung dadurch, daß sie ihren Chiliasmus an den Begriff der βασιλεία τῶν οὐρανῶν anknüpfte. Mit Recht hat aber Goltz (vgl. Jahrb. 1863, S. 473 ff.) auf die entscheidende Bedeutung dieses Begriffs für die Theologie Bengel's und seiner Nachfolger hingewiesen. Es ist oben aufmerksam gemacht worden darauf, wie folgenreich die Ersetzung des Reichs Gottes durch die Kirche war. Umgekehrt können wir auch hier in der Wiederaufnahme dieses Begriffs nur eine wirklich reformatorische That oder richtiger die Entfaltung eines bisher praktisch kaum beachteten Moments in der reformatorischen Lehre sehen. In dem Augenblick, da die bisherige Gestalt der Kirche unaufhaltsam ihrem Ende entgegenging, da sie ihre Suprematie, welche sie auch auf reformatorischem Boden noch behauptet hatte, sich entriß, wurde der Christenheit der Gedanke des Reichs Gottes als des Höheren und Allgemeineren über der Kirche wieder ins Gedächtniß gerufen. Wenn auch die Durchführung des Grundgedankens durch die einseitige Fassung des Inspirationsbegriffs noch gebunden war, wenn durch die Einschachtelung der ganzen Weltgeschichte in die Symbolik der Apokalypse eine Desorganisirung der ersteren bedingt war, so blieb doch der Gedanke immerhin in seinem vollen Recht, daß der Herr als König seines Reiches auch außerhalb der Grenzen eines bestimmten Bekenntnisses die Herrschaft führt, daß mit der Auflösung einer kirchlichen Gestalt nicht die Auflösung des Reichs gegeben ist — daß das Reich Gottes eine Geschichte auf Erden hat, die nicht nur darin besteht, die „reine Lehre“ in ihrer Stabilität zu erhalten, sondern

unendlich farbenreicher, alle weltlichen Mächte in ihre Kreise ziehend, einem göttlich bestimmten Ziele entgegengehe. Während vom Pietismus in Norddeutschland preisgegeben der Kirchenbegriff sich immer mehr verdünnte und völliger Profanirung entgegenging, wurde hier der Versuch gemacht, die ganze Welt im Namen des Herrn, dem die Kirche hatte dienen sollen, in Besitz zu nehmen, und wenn Bengel und nach ihm Ph. Matth. Hahn, wie in interessanter Weise auch des letzteren Schüler Thomas Wizemann auf die Geschichte ihr Augenmerk gerichtet hatten, so war es Dettinger, der die Naturwissenschaft vor Allem in den Dienst christlicher Gedanken — des Reiches Gottes zog, und jene Geheimnißkrämerei, welche eine glaubenstheere und doch glaubensthebedürftige Zeit mit der Natur trieb, christlich zu vertiefen und zu verklären suchte. Freilich blieben diese bedeutsamen Grundgedanken in ihrer einseitigen noch unfreien Fassung mehr bloße Weissagung einer wirklich theologischen Neubelebung (für welche man vielleicht am meisten von dem mit Jacobi und dadurch mit der philosophischen Welt Norddeutschlands in genauere Beziehung getretenen Thomas Wizemann hätte erwarten dürfen). Die formelle Seite dieser Bengel'schen Theologie erhielt in dem biblischen Supranaturalismus der Storr'schen Schule ihre weitere Ausbildung, während die materielle Seite zu einem erhaltenden Ferment der volksthümlichen Gestalt des württembergischen Pietismus wurde. Die württembergische Theologie und Kirche wurde so durch die von Bengel und seiner Schule ausgegangenen Anregungen durch die Wüste des Rationalismus hindurch gerettet, aber erst unter den Einwirkungen der erneuerten protestantischen Theologie unseres Jahrhunderts wurden jene Anregungen wahrhaft fruchtbar für die theologische Wissenschaft.

VI. Der Rationalismus. Während so der Pietismus in Süddeutschland kräftige Triebe zeigte, war derselbe um die Mitte des vorigen Jahrhunderts in seiner ursprünglichen Heimat am völligen Erlöschen. Er hatte an seinem Theil zur Vergleichgiltigung des gemeinschaftbildenden Factors der Bekenntnisse beigetragen, mußte aber, entblößt von diesem Factor, selbst abhorren. Das in ihm selbst latent liegende Prinzip einer Neugestaltung christlicher Gemeinschaft auf dem Grunde christlicher Lebensordnung kam durch Zinzendorf in der Brüdergemeinde zur Entwicklung; aber gerade die eigenthümliche Art Zinzendorfs war das Ausruhen des Einzelnen in dem Gefühl der Versöhnung, wenn wir so wollen, der lutherische Typus gegenüber von dem reformirten Zug, welcher durch die ursprüngliche Gestalt des

Pietismus ging. Damit war aber die energische Hoffnung auf eine Neugestaltung und Vollendung der Gesamtkirche in den Hintergrund gedrängt. Die Brüdergemeinde blieb prinzipiell eine *ecclesiola in ecclesia*, und die Lebensbächlein, die von ihr der Gesamtkirche zufließen, hatten zunächst einen unterirdischen Lauf. Die Kirche selbst aber wurde, wie bereits gesagt, profanirt. Die Religion, vom Pietismus in die Lebensquellen des Herzens wieder zurückgeführt, aber auch dort gewissermaßen abgesperrt, wurde zu einer Funktion des natürlichen Geistes, von Semler eben zu reiner Privatsache des Einzelnen herabgesetzt. Die Kirche wurde ein Theil der Schule, eine Schule für Ausbildung der natürlichen religiösen Anlage, die bald in ihrem spezifischen Unterschied von der sittlichen nicht mehr begriffen wurde. Darnach verlor denn der Gedanke einer besonderen Geschichte dieser Kirche und einer Vollendung derselben alle Bedeutung. Der Religion sammt Christenthum eröffnete sich wie allen menschlichen Künsten und Wissenschaften die Perspective einer endlosen Perfectibilität, — das Gegenstück zu der Stabilität der lutherischen Orthodoxie, welche den Gedanken einer zweiten Reformation als Beeinträchtigung ihres Ruhmes mit Abscheu von sich wies, und doch war dieser Gedanke endloser Perfectibilität, dem jeder Halt eines bestimmten Zieles, jede Klarheit über eigenthümliche Triebkräfte fehlte, um nichts besser als eine Stabilität; — es hatte dieser Gedanke einen eben so gespreizten Optimismus in Bezug auf die fortgeschrittene Zeit nicht verhindert. Der Chiliasmus wurde nun als Ausgeburt eines rohen sinnlichen Eudämonismus verhöhnt (so namentlich in dem wunderlichen Buch von Corrodi: Geschichte des Chiliasmus — einem Buch, bei dem das Wunderbarste die Ausdauer des Verfassers ist, mit welcher er Dinge, in denen er auch kein Körnlein Vernunft zu finden vermochte, nicht nur studirte, sondern auch wieder berichtete). Wenn er in dieser Abweisung des Chiliasmus sich auf die lutherische Orthodoxie als Vorgängerin berufen konnte, so entfernte sich der Rationalismus freilich dadurch desto weiter von ihr, daß ihm auch die Auferstehung des Leibes zu einer abzulegenden jüdischen Hülle wurde, worin er, was freilich kaum zu läugnen sein wird, consequenter war, als die genannte Richtung, denn wenn die Seligkeit mit Abstreifung des Fleisches vollendet ist, wenn die *consummatio mundi* der eigentlich unmotivirte Abschluß der genügenden Kirchengestalt ist, so muß man ja wohl fragen, welche Bedeutung denn noch die Auferstehung haben soll. In dem Verhältniß übrigens, in welchem die Aufklärung

und der Rationalismus des vorigen Jahrhunderts den Gedanken an objective Ziele der Entwicklung menschlicher Gemeinschaft vermissen ließ, legte er Nachdruck auf die Unsterblichkeit des Einzelnen. Die persönliche Unsterblichkeit gehörte ja zu den drei Grundideen dieser Richtung. Die unendliche Perfectibilität war im Sinne des Rationalismus ja wesentlich Perfectibilität des Einzelnen, und wie für die ganze Welt, so dehnte sich für das einzelne Subject die Unsterblichkeit mit ihrer endlosen Perfectibilität in aller Langweiligkeit aus. Wie der Subjectivismus, welcher die Kirche zertrümmert hatte, überhaupt auch in den Kreisen nachwirkte, welche das spezifisch Christliche noch nicht abgeworfen hatten, wie die Frömmigkeit eines Lavater u. A. überhaupt mit subjectiven Lieblingsmeinungen, zum Theil mit zügellosen Phantasien versetzt war, so fehlte namentlich auch bei ihnen der Gedanke einer geschichtlichen Entwicklung des Christenthums fast ganz. Es war ein Heimweh der Seelen, das Stilling schilderte, die Frage nach dem Leben der Christen in einer anderen Welt, die einen Oberlin bewegte, — aber das Kommen des Reichs, der Abschluß einer Gesamtentwicklung war nicht ihre tiefste Herzensangelegenheit.

Blicken wir von hier aus zurück auf den Anfang der Entwicklung der christlichen Kirche, — welch' ein Umschwung stellt sich uns dar: was ist aus der glühenden Erwartung der apostolischen Kirche geworden? eine fleischlose, magere Hoffnung auf Unsterblichkeit des Geistes; was aus der Hoffnung auf die wunderbarste, durchgreifendste Weltrevolution? die Erwartung einer endlosen Evolution, — und eben mit dieser völligen Ausleerung christlicher Hoffnung ist auch die völlige Entchristianisirung von Religion und Kirche verbunden. Aber so gewiß eben in der Zukunftsfreudigkeit, die sie weckt, das Geheimniß der Kraft des Christenthums, die thatsächliche Unsterblichkeit desselben verborgen ist, so gewiß mußte auch mit dem Wiedererwachen des christlichen Geistes der prophetische Theil christlicher Dogmatik sich neubilden. Diese Neubildung, und die Aufgabe der Gegenwart derselben gegenüber darzustellen, möge die Aufgabe eines zweiten Artikels sein.

Die jüngst aufgefundenene Aufnahme Moses nach Ursprung und Inhalt untersucht

von

Dr. R. Wiefeler.

Professor der Theologie in Greifswald.

Es ist sehr erfreulich, daß in jüngster Zeit öfter verloren geglaubte jüdische Apokryphen aufgefunden und herausgegeben werden, welche uns in die Kämpfe der jüdischen Parteien um die Entstehungszeit des Christenthums hineinführen und uns überhaupt über die Geschichte und Lehre der Juden in jener so wichtigen Zeit aufzuklären dienen, und es ist sehr beklagenswerth, daß die exegetische Thätigkeit der christlichen Theologen aus Mangel an den geeigneten gelehrten Kräften mit derartigen Werken sich verhältnißmäßig viel zu wenig beschäftigt. Zu den Schriften dieser Gattung gehört auch die in der Überschrift genannte, welche bei den Kirchenvätern gewöhnlich als *Mosis assumptio* oder *ἀνάληψις Μωϋσέως* bezeichnet wird. Bis vor Kurzem nur aus einzelnen Citaten der Väter bekannt, ist jetzt ein größeres zusammenhängendes Bruchstück derselben, freilich nur in ziemlich verderbter lateinischer ¹⁾ Übersetzung, in einem codex rescriptus der ambrosianischen Bibliothek zu Mailand aufgefunden, von Dr. Seriani daselbst zuerst mit dankenswerther Genauigkeit herausgegeben und dieser Text dann von Dr. Hilgenfeld in seinem *Novum Test. extra Canonem receptum*. 1866, und von Dr. Volkmar ²⁾ wiederholt und bearbeitet. Das christliche Interesse an diesem Apokryphon wird dadurch erhöht, daß die Stelle über den Leib des Moses Jud. 9. wenigstens nach Origenes und Didymus demselben entlehnt war. Dr. Volkmar pflegt

¹⁾ Sie ist aus dem Griechischen übersezt, was aber eine ursprüngliche Abfassung in aramäischer Sprache an sich selber noch nicht ausschließt.

²⁾ Mose Prophetie und Himmelfahrt. Eine Quelle für das Neue Testament zum ersten Male deutsch herausgegeben, im Zusammenhange der Apokryphen und der Christologie überhaupt. 1867.

jedes Dokument darauf anzusehen, ob es nicht zum Erweise der späten Abfassung oder Unächtheit des überlieferten neutestamentlichen Kanon gebraucht werden könne, und so glaubt er die Abfassung des Briefs Judä erst zwischen 140—145 n. Chr. auch mittelst unsers, wie es scheint, darin benutzten Apokryphons beweisen zu können, da letzteres erst 137 n. Chr. verfaßt sein soll. Die sonst von ihm für die erwähnte späte Abfassungszeit des Briefes Judä hervorgehobenen Gründe sind, daß unter den Irrlehrern des Briefs die Carpocratianer und unter dem ἀδελφὸς Ἰακώβου Jud. 1. kein leiblicher, sondern ein bischöflicher Amtsbruder des Jakobus, Namens Judas, welcher um jene Zeit nach Eusebius hist. eccl. 4, 5, wirklich vorkomme, zu verstehen sei. Unserm Zwecke gemäß lassen wir die beiden zuletzt genannten Gründe, welche uns ohnedies unhaltbar scheinen, auf sich beruhen und wenden uns sofort dazu, über die Abfassungszeit und den Inhalt jenes Apokryphon etwas eingehender zu handeln.

Die Beschaffenheit der Kritik des Dr. Volkmar kennzeichnet sich schon dadurch, daß er Männer wie Hilgenfeld und Gutschmidt, sowie Ewald als „Apologeten“ des neutestamentlichen Kanon, was ihm ein Scheltwort ist, bezeichnet, weil sie aus guten Gründen unser Buch noch vor der Zerstörung Jerusalems verfaßt sein lassen, jene unter Claudius, dieser ¹⁾ gleich nach dem Aufstande Judas des Galiläers. So wenig wir indeß mit den Resultaten desselben im Großen und Ganzen übereinstimmen können, so hat er sich doch um das Verständniß des sehr fehlerhaft und lückenhaft auf uns gekommenen Textes im Einzelnen verdient gemacht und seine eigene Auffassung in einer deutschen Uebersetzung wiedergegeben, namentlich ist noch hervorzuheben, daß er die Beschaffenheit des ursprünglichen Textes nach Ceriani und der Handschrift S. 137 ff. genauer darstellt, als bei Hilgenfeld geschehen ist, und auch einige nachträgliche Bemerkungen des Letzteren über denselben in Folge von Anfragen hinzufügt. Im Uebrigen citiren wir den Text der Schrift der Kürze wegen im Folgenden nach Hilgenfeld, welcher durch die Verbesserungen von Gutschmidt, Lipsius, Weiß und Hilgenfeld selber an den meisten Stellen ziemlich lesbar geworden ist.

Für die Abfassung der sogenannten Himmelfahrt Moses gleich nach dem Aufstande des Bar Kochba 137 n. Chr. führt Volkmar S. 58 ff. besonders folgende Gründe an. Zuerst einen sehr schad-

¹⁾ Zuletzt Geschichte des Volkes Israel, 23d. 5 (3. Ausg.), S. 73 ff. vergl. Gött. Gel.-Anz. 1867, Nr. 36.

haften Abschnitt c. 7. im Anfang, wo er sehr willkürlich zu Werke geht, um von dem dort ausgesagten Krieg des Varus nach dem Tode des Herodes bis über Bar Kochba hinaus zu gelangen, z. B. wenn er das *initium* durch ἀρχαῖς wiedergiebt, dieses als Regierungen faßt und auf das so umgedeutete *initium* das *femininum septimae* = ἑβδόμης sc. ἀρχῆς (= der Regierung des siebenten Kaisers, des Vitellius,) bezieht, also den Uebersetzer in willkürlichster Weise Fehler über Fehler machen läßt, während jene schadhafte Stelle nach kritischer Methode etwa zur Bestätigung von sonst klar Vorliegendem in Betracht zu ziehen ist. Zweitens meint er — und das ist unstreitig sein scheinbarster Grund — die Kreuzigung um des Bekenntnisses der Beschneidung willen u. s. w. c. 8. sei nur einmal in der Weltgeschichte vorgekommen, unter Hadrian, nach dem Aufstande des Bar Kochba. Indes die Tödtung der Juden um der Beschneidung willen und alles Andere, was sich theilweise nur mit Mühe in der Zeit des Hadrian nachweisen läßt, ist schon zur Zeit des Epiphanes geschehen, wie Matt. 1, 22 ff., 43 ff. zu ersehen ist. Dieser und die unter ihm sich vollziehende, auch im Buche Daniel beschriebene furchtbare Verfolgung des jüdischen Volkes ist hier wie bekanntlich auch sonst der Typus des gottlosen heidnischen Fürsten und der von ihm ausgehenden schrecklichen Verfolgung der Frommen in der Endzeit, welche eben mit Bezug auf jene c. 8. auch als die *altera crudelis ultio* des jüdischen Volkes beschrieben wird. Es läßt sich daher aus jener Schilderung nicht ohne weiteres auf die Zeiten Hadrians als Abfassungszeit schließen. Die Behauptung drittens, daß unter dem c. 9. erwähnten *taxo*, was dem griechischen *τάξο* entsprechen und nach dem griechischen Buchstabenwerth die Zahl 431 repräsentiren soll, der Rabbi Akiba, der geistliche Rath des Bar Kochba (רבן עקיבא = 431 nach hebräischem Buchstabenwerth) zu verstehen sei, diese Behauptung ist, da z. B. עקיבא und auch nicht רבן zu sagen war, bereits von Ewald Gött. Gel.-Anz. a. a. O. so vollständig widerlegt, daß darüber kein Wort weiter zu verlieren ist. Auf jenen dunkeln bisher noch nicht enträthselten Ausdruck werde ich unten zurückkommen. Endlich soll die Bezeichnung des kaiserlichen Roms unter dem Bilde eines Adlers die Benutzung von Pseudoesra voraussetzen, dessen Schrift 97 n. Chr. verfaßt sei. Daß das letztere Buch unter Domitian geschrieben ward, ist auch in meinen Beiträgen zur Auslegung und Kritik der apokalyptischen Literatur des Alten und Neuen Testaments (1839), S. 206 ff. dargethan. Indes, sofern in diesem Punkte eine Abhängigkeit anzunehmen sein sollte, ist sie gewiß

auf Seiten Pseudoesra's zu setzen, welcher bereits eine sehr künstliche Ausführung dieses Bildes im Einzelnen bietet. An sich lag der Adler als Symbol des heidnischen Rom unserm Verfasser von vorn herein nahe, namentlich aber auch deshalb, weil der Aufstand des Matthias gegen das Lebensende des Herodes, welcher den von ihm betonten Krieg des Varus einleitete, nach Joseph. ant. 17, 6. 3., besonders auch durch einen am jüdischen Heiligthum angebrachten goldenen Adler als Zeichen der römischen Oberhoheit über dasselbe hervorgerufen war.

Die Abfassung unseres Buchs vor der Zerstörung Jerusalems durch Titus folgt mit Sicherheit aus der Richterwähnung derselben, da die Zerstörung von Stadt und Heiligthum in der sonst so genauen Prophetie des Buchs von dem Heimgang Moses an bis zur Aufrichtung der Gottesherrschaft unmöglich hätte übergangen werden können, und soweit stimmen, abgesehen von Dr. Volkmar, auch alle genannten Ausleger überein. Andererseits ist darüber kein Streit, daß der c. 6. erwähnte freche jüdische König, welcher 34 Jahre regiert, Herodes der Große und der sich an sein Lebensende anschließende Krieg der Joseph. ant. 17, 10. 1 ff. bell. jud. 2, 3. 1 ff. erwähnte Krieg des Varus ist, unsere Schrift mithin frühestens um diese Zeit entstanden sein kann. Indeß ist sie schwerlich unter Claudius geschrieben, wie Gutschmid bei Hilgenfeld aus der sehr schadhaften Stelle c. 7., worüber später, entnimmt. Das Gegentheil erhellt schon daraus, daß Herodes der Große nach c. 6. Söhne haben soll *succedentes sibi breviora* ¹⁾ *tempora*; denn wie Ewald richtig gesehen hat, so paßt dies nur zu dem Einen der drei ihm gleich nach seinem Tode in der Herrschaft folgenden Söhne, dem Archelaus, nicht zu den beiden andern, die sogar länger als er regierten, so daß unser Buch spätestens bald nach dem Tode des Letztern 6 n. Chr., wo Judas der Galiläer auftrat, geschrieben sein muß. Ewald nimmt nun in seiner Geschichte des Volkes Israel a. a. O. an, daß dasselbe wirklich gleich nach dem Aufstande dieses Judas geschrieben und dieser in dem Räthselworte *taxo* bezeichnet sei, während ich die von demselben a. a. O. IV, 625. auch als möglich gesetzte Annahme, daß es während der Unruhen nach Herodes Tode verfaßt ward, für richtiger halte. Freilich sind die

¹⁾ Die entscheidenden Worte *succedentes sibi breviora tempora* in dem sonst schadhaften Text stehen fest, welchen ich im Uebrigen so herstelle: *et producet (Herodes) natos, qui succedentes sibi breviora tempora durarent* (Letzteres für das sinnlose *donarent* der Handschrift).

Unruhen durch den Galiläer Judas nur die Fortsetzung jener durch den Matthias, dessen Identität mit dem Judas Apostelg. 5, 36. ich an anderer Stelle nachgewiesen zu haben glaube, veranlaßten Unruhen, welche der römische Statthalter Syriens Varus mit Waffengewalt niederschlagen mußte, Joseph. ant. 17, 6 u. 9. Für meine Ansicht scheinen noch folgende Gründe zu sprechen, welche übrigens zugleich eine spätere Abfassungszeit, wie sie Gutschmidt annimmt, entschieden zurückweisen. Bei der schadhaften Stelle c. 7. darf man nicht beliebig ändern. Hier wird aber das Ende der Zeiten ausdrücklich an den (750 u. c. fallenden) Krieg des Varus geknüpft: „Mit diesem Factum ¹⁾ werden die Zeiten sich enden, augenblicklich (momento) wird sich enden der Lauf der Jahre.“ Und dies ist ein neuer Grund, weshalb die Abfassungszeit gleich nach dem Ende dieses Kriegs zu setzen ist, wo auch die Gährung des Volkes nach Jos. ant. 17, 10. eine ungeheure war. Es ergibt sich hieraus sofort, daß die vier Stunden, welche noch kommen sollen, einen kürzeren Zeitraum bezeichnen müssen, entsprechend etwa den $3\frac{1}{2}$ Zeiten der letzten Jahrwoche des in unserm Buche überhaupt und gerade hier stark benutzten Propheten Daniel. Pseudomose fährt ²⁾ nemlich fort: „Vier Stunden werden kommen. Es werden sich drängen der Weltzeit (furchtbare) letzte 9 Wochen (Jahrwochen wie bei Daniel 9, 24 ff.) mit drei Anfängen bis zum Ende; zunächst dem Anfange (der Unterjochung Judäas durch Pompejus) sind drei Wochen, eine zweite Trias (von Jahrwochen), in der

¹⁾ Ex quo facto finientur tempora, momento (finie) tur cursus a (morum oder aevi).

²⁾ Horae III venient; cogentur secul (i septim) ae (dirae?) pos-
(tumae in) initiis tribus ad exitus VIII; propter initium tres septimae, secunda tria (s), in tertia duae h (o) ra (e p) eractae. Die wesentlichen Ergänzungen des Textgefüges finden sich bereits bei Hilgenfeld oder Volkmar, welcher letztere besonders wegen des peractae mit Bezug auf nachträgliche Mittheilungen des Herausgebers Ceriani, S. 155 ff., zu vergleichen ist. Meine wichtigste Ergänzung ist tria (s) für tria, wodurch das unverständliche secunda tria klar geworden und bei richtiger Konstruktion der Worte mit Einem Schlage Licht über das Ganze, namentlich auch über die initia tria verbreitet wird. Die zuerst erwähnten neun Jahrwochen verlaufen in drei Absätzen oder neuen Anfängen in Zeiten von je drei Jahrwochen, denn 3×3 ist 9. Zu solcher mystischen Dreitheilung der Zeit, in welcher sich das Heil oder Unheil immer mehr erschöpft, vergl. Matth. 1, 17 u. Clem. Alex. Strom, I, c. 21, §. 147. Septima sc. feria steht bekanntlich wie *ἡ ἑβδομή* Hebr. 4, 4. von dem jüdischen Sabbat und kann daher in jüdischen Schriften wie *σαββατορ* Luc. 18, 12, Marc. 16, 9. für Woche gebraucht werden. Es bedarf daher nicht der Aenderung von septima in septimana.

dritten (Trias von Jahrwochen) sind zwei Stunden vollendet.“ Am Schlusse wird hier durch das über die zwei horae Gesagte, sie als Theile der dritten Jahrwochentrias erscheinen, ausdrücklich unsere obige Behauptung von der größeren Zeitkürze der Stunde bestätigt. Da Judäa durch Pompejus nun im Jahre 63 v. Chr. Rom unterworfen ¹⁾ ward, so reichen die neun Jahrwochen oder dreiundsechzig Jahre, in welchen die Weltzeit zu Ende gehen soll, bis 754 u. c., also nur wenig über 750 u. c., wo der Krieg des Varus Statt hatte, hinaus. Auch die drei Anfänge lassen sich in diesem Zeitraum nachweisen und zeigen eine genauere Kenntniß desselben. Die erste Trias der Jahrwochen reicht von 63 v. Chr. bis 42, wo Herodes, der freche jüdische König nach unserm Buche, nach dem Tode seines Vaters Antipater über die Juden, wenn auch noch nicht als König, zu herrschen begann, am Ende der zweiten Trias 21 n. Chr. befindet er sich auf dem Gipfel seiner Macht durch Augustus und seinen damaligen Stellvertreter im Orient Agrippa. Im folgenden Jahre empfängt er von dem persönlich anwesenden Augustus sogar noch einen Zuwachs an Land und beginnt den Tempel zu restauriren. Gegen Ende der dritten Jahrwoche ist er bereits seinem Gescheide erlegen. Ferner befindet sich das jüdische Volk damals zur Zeit des Kriegs des Varus in der größten Aufregung und im furchtbarsten Elend. Es ist dieselbe Zeit, wo der Heiland Jesus Christus geboren werden sollte. Es läßt sich die Zeitlänge der einzelnen Stunde und ihre Beziehung zur Danielischen Weissagung jetzt sogar noch näher darthun. Entsprechen vierundzwanzig Stunden oder ein prophetischer Tag einer Trias von Jahrwochen oder einundzwanzig Jahren, wie wir aus obiger Stelle ersehen, so umfaßt die Stunde $\frac{1}{8}$ Jahre, also vier Stunden gerade $3\frac{1}{2}$ Jahre oder $3\frac{1}{2}$ Zeiten des Daniel. Waren nach dem Kriege des Varus bei der Abfassung unsers Buchs bereits zwei solcher Stunden oder $1\frac{3}{4}$ Jahre vergangen, so muß dasselbe etwa 752 u. c. geschrieben sein. Es folgten nur noch die beiden letzten Stunden der Weltzeit; welche Mahnung, dieselben in rechter Weise auszukaufen. Dieser paränetische Sinn ist wohl in dem Gebrauche des Terminus Stunde mit beabsichtigt. Wenn Pseudomose ferner c. 3. das babylonische Exil, welches mit dem ersten Jahre des Cyrus 536 v. Chr. beendet wurde, zu 77 statt der gewöhnlichen

¹⁾ Auch Josephus datirt die Unterwerfung Judäas unter Rom von Pompejus ant. 14, 4. 5., contr. Apion. 2, 11.

70 Jahre rechnet, also 7 Jahre nach oben hin zulegt, so hat er das unstreitig mit Bezug auf die Prophetie des Daniel ¹⁾ c. 9. gethan, um anzudeuten, daß dieser dem entsprechend 70 + 7 Jahrwochen in Rechnung bringe, wie er denn unmittelbar darauf c. 4. anerkanntermaßen auf jene danielische Stelle hinweist. Subtrahiren wir nun 77 Jahrwochen oder 539 Jahre von dem ersten Jahre des Chrus 536 v. Chr., so kommen wir wieder im Wesentlichen auf den obigen Endpunkt der Weltzeit, da ein etwa dreijähriger Unterschied der von Pseudomose angenommenen und der wirklichen Zeit für einen so großen Zeitraum ohne Belang ist. Wenn ferner nach c. 9. ein Mann aus dem Stamme Levi, welcher den Namen taxo hat, unter dem Drucke der heidnischen Weltmacht zu seinen sieben Söhnen sagt, sie sollten mit ihm in eine Höhle gehen, welche auf dem Felde ist (*intremus in speluncam, quae in agro est*), sie wollten lieber sterben, als die Gebote ihres Gottes übertreten, denn ihr Blut werde vor Gott gerächt werden, so ist augenscheinlich der Hasmonäer Mattathias zur Zeit des Epiphanes das Vorbild dieses Mannes, welcher sich mit seinen Söhnen und viele Andere mit ihm in die Berge und Höhlen zurückzogen, indem sie lieber sterben, als die Gebote ihres Gottes übertreten wollten, 1 Makk. 2, 29 ff., 2 Makk. 6, 11 ff. So geschah es von Seiten der Zeloten ²⁾ auch zur Zeit des letzten Hasmonäerfürsten Antigonos nach Joseph. ant. 14, 15. 5., wo ihre unzugänglichen Zufluchtsorte zugleich sehr anschaulich geschildert werden. Die gleichen Grundsätze bezüglich der Aufrechthaltung des mosaischen Gesetzes gegenüber allem heidnischen Wesen unter Todesverachtung, wie unser taxo, spricht auch jener Matthias, welcher der Anlaß der Unruhen bei dem Tode des Herodes war Joseph. ant. 17, 6. 2—4., b. j. 1, 33. aus, und im Krieg des Varus spielt wieder Sepphoris ³⁾ in Galiläa, wo auch zur Zeit des Antigonos ant. 14, 15. 4. die Zeloten großen Anhang hatten, eine bedeutende Rolle ant. 17, 10. 9., vergl. §. 5. Der Name taxo ist aber schwerlich nach seinem Zahlenwerth zu berechnen als vermeintliche Gematria, wie Offenb. 13, 18. die Zahl 666,

¹⁾ Dasselbe scheint Gutschmidt bei Hilgenfeld zu meinen, aber von Volkmar mißverstanden zu sein.

²⁾ Der Ausdruck *ζηλοῦν* mit und ohne Zusatz von *τῷ νόμῳ* findet sich bereits bei Mattathias 1 Makk. 2, 24. 26 u. 27, 3. 50 ff.

³⁾ Der Gefährte des Matthias Judas stammte vielleicht selber aus Sepphoris, da er wenigstens b. j. 1, 32. 2. *νὸς Σεπφωραίων* heißt, wofür freilich ant. 17, 6, 2. *ὁ Σεφωραίων* gesagt ist.

in welchem Falle, wenn der lateinische Uebersetzer nicht ganz irrig übersezt hat, auch der Zahlenwerth der lateinischen Buchstaben zu Grunde zu legen wäre, vielmehr ist es ein Appellativum jenes frommen levitischen Mannes in der Höhle. Denn das lateinische *taxo* ¹⁾, welches dem hebräischen *טַח* (s. Gesenius im Thesaurus z. d. W.) entspricht, bezeichnet den Dachs (das deutsche Wort ist, wie Gesenius hervorhebt, sogar dasselbe), welcher bekanntlich in Höhlen auf dem Felde sich aufhält, wobei wir dahin gestellt sein lassen, ob in dem nomen zugleich eine Anspielung auf das Dachsfell (*טַחַן*), aus welchem die schützenden Decken der Stiftshütte, der Bundeslade und anderer heiliger Geräthe gefertigt wurden, beabsichtigt ist. Der Dachs wartet die ihm bestimmte, die winterliche Zeit ruhig ab, um dann seine Thätigkeit von neuem zu beginnen. Diese schon an sich und nach dem Brauch der Apokalypsen nahe liegende Thiersymbolik war durch Schilderungen jener frommen Höhlenbewohner der Makkabäischen Zeit wie ²⁾ 2 Matt. 10, 6. dem Verfasser sogar unmittelbar an die Hand gegeben. Mag nun unter dem *taxo* Judas der Galiläer oder ein anderes Haupt der Zelotenpartei, möglicher Weise der Verfasser unserer Schrift selber, zu verstehen sein, jedenfalls paßt diese den historischen Hintergrund des Buchs bildende Beziehung auf die Zeloten zu der von uns angenommenen Abfassungszeit gleich nach dem Kriege des Varus, wo auch Judas der Galiläer schon in der Nähe ist, auf's beste.

Was den Abfassungsort unseres Buchs betrifft, so ist dasselbe von seinem jüdischen Verfasser, zumal sich derselbe in die dortigen Parteiungen überall tief verwickelt zeigt, gewiß in Palästina geschrieben,

¹⁾ Daß Niemand auf diese einfache Erklärung gekommen ist, mag damit zusammenhängen, daß in den gewöhnlichen lateinischen Vericis kein Wort *taxo* angeführt zu werden pflegt. — Uebrigens bemerke ich noch, daß *taxo* auch deshalb keine Gematria wie Offenb. 13, 18 enthält, weil seine Buchstaben, wie bei jener geschieht, gar nicht nach ihrem Zahlenwerth geordnet sind, da die Zahl 431 nicht durch *taxo*, sondern durch *vla* ausgedrückt ist. Das bekannte *αβραζας* oder *αβρααζ* der Basilidianer, wodurch diese ihre 365 Geisterklassen bezeichnen, bildet keine Ausnahme; denn dieser Name, *αβρααζ* gesprochen (*αβραζας* ist absichtliche Verhüllung des Sinns) hat seine wirkliche Bedeutung, indem er meines Erachtens zu erklären ist: *אב ארץ אב*, d. h. der Vater der Verbergtheit (oder auch des Geheimnisses) ist gnädig.

²⁾ *Καὶ μετ' εὐχαραστίας ἤγον τὰς οὐκ ἀποκρινόμενοις τὸν πορνεύοντα ὡς πρὸ μικροῦ χρόνου τῆς τῶν ἀποκρινόμενῶν ἐν τοῖς ὄρεσι καὶ ἐν τοῖς σπηλαίοις θηρίων τρόπον ἦσαν νεμόμενοι.*

etwa in Galiläa oder in dem Lande östlich vom Jordan, wo die Zeloten Anhang haben und jene Höhlen waren. In Nordpalästina und östlich vom Jordan saßen auch Araber, und jedenfalls wird auch die arabische Phönixperiode von 500 Jahren, weil nach ihr im Eingange der Schrift sogar gerechnet ist, bei den Lesern als üblich oder doch bekannt gesetzt, womit wohl zusammenhängt, daß Palästina, in welches Josua die Juden führen soll, c. 11, als Land der Araber bezeichnet wird. Die Prophetie unseres Buchs soll nämlich nach seinem Eingange als Be-kräftigung der Prophetie Moses 5 Mose 31, 1 ff. kurz vor seinem Tode in seinem 120ten Lebensjahre geredet sein, welches dem Jahre 2500 seit Schöpfung der Welt und einem wegen Schadhastigkeit des Textes leider nicht mehr bestimmbaren Jahre der Wanderung des Phönix (nach Aegypten), welche beim Anfange jeder Phönixperiode statt hatte und somit zur Bezeichnung derselben dient, gleichgesetzt wird. Es sind namentlich die Araber ¹⁾ (qui in oriente sunt = בְּנֵי קְדָם), bei welchen die Phönixperiode im Gebrauche war, weil nach der Sage der neue Vogel Phönix alle 500 Jahre aus Arabien nach Heliopolis in Aegypten flog, um die Gebeine des gestorbenen alten Phönix auf dem dortigen Altar der Sonne zu verbrennen, und dann zur Heimath zurückkehrte. Der c. 1. erwähnte Ort, welchen Gott von Anbeginn erwählt hat, daß dort sein Name angerufen werde, und an welchem Josua unsere Schrift in thönernen Gefäßen bis zum Tage der Buße bei der Heimsuchung, mit welcher der Herr sein Volk bei der Vollendung des Endes der Tage heimsucht, niederlegen soll, kann nicht Jerusalem sein, welches Josua nicht in seine Gewalt bekam, sondern kann nur das bei Jericho gelegene Gilgal oder Silo sein, wahrscheinlich Gilgal, wo das jüdische Volk nach Jos. 5, 10 ff. das

¹⁾ Zu der Phönixperiode vergl. Clem. Rom. 1 (Ser. c. 25 (wo auch das entsprechende *ἐν τοῖς ἀνατολικοῖς τόποις* erklärt wird *τοῦτον τοῖς περὶ τῆς Ἀραβίας*, Matth. 2, 1. *ἀπὸ ἀνατολῶν*), Herod. 2, 73., Tac. ann. 6, 28., Ideler, Handb. der Chronologie Bd. 1., S. 183 ff. Wir schreiben a. a. D.: nam secus (= secundum, wie in der Handschrift auch sonst) qui in oriente sunt numeratur . . mus et . . mus et . . mus (sc. annus) profectionis fynicis (Phoenicis). Leider sind an drei Stellen die Zahlzeichen ausgelöscht, welche die Einer, Zehner und Hunderte des betreffenden Jahres bezeichnen, wie Gutschmidt bereits gesehen hat und wie auch aus der Natur der Phönixperiode hervorgeht, welche gewöhnlich nur 500 Jahre umfaßt. Doch will letzterer irrig profectionis Phoenices = ποσειά ἐπὶ τῆς γούρνης schreiben und dies dann von der Wanderung Abrahams (!) nach Phönicien (= Sanaan) erklären.

erste Passa auf heiligem Boden feierte und unter dem von unserm Verfasser wahrscheinlich besonders hochgehaltenen Propheten und Richter Samuel 1 Sam. 7, 16. 10, 8. 11, 14 ff. die Stifftshütte stand.

Der jüngste ausführliche Ausleger unseres Buchs Dr. Volkmar nennt dasselbe eine kostbare, keinem Theologen entbehrliche, für immer zur Einleitung ins N. T. nothwendige Urkunde; wir sehen in dieser Bezeichnung seines Werths eine hyperbolische Lobpreisung, obwohl wir letzteren namentlich für den theologischen Forscher nicht gering achten und sein wirklicher Werth durch unsern Nachweis seiner der Geburt Jesu fast gleichzeitigen Abfassung unsers Erachtens noch gewonnen hat. Wir erhalten hier nämlich eine authentische Darstellung der Hoffnungen und Ziele der gerade auch in Galiläa um Sepphoris, also in der Nähe von Nazareth thätigen Faction der allem heidnischen Wesen sowie auch der namentlich seit Herodes dem Großen mit Concessionen an das Heidenthum verbundenen autokratischen Regierungsform bis auf's Blut widerstehenden Zeloten, deren Auftreten für die Entwicklung Jesu und seine spätere öffentliche Wirksamkeit, wenigstens ihre besondere Form, nicht ohne Bedeutung gewesen sein kann, wie denn auch unter seinen Jüngern frühere Zeloten sich befanden. Wir wollen im Folgenden noch einige wichtigere Seiten des Inhalts unserer Schrift zu ihrer Charakteristik hervorheben.

Die Prophetie Pseudomoses ist kein Erzeugniß selbsteigener prophetischer Begeisterung und will dies auch nicht sein, sondern ihr Verfasser weist selber wiederholentlich auf seine Abhängigkeit von dem überlieferten alttestamentlichen Kanon, sowohl von Mose, namentlich dem Deuteronomium, c. 31 ff., 3. B. c. 1., wonach sie bereits in diesem aufgeschrieben sein soll, wie von Daniel c. 4., hier freilich nicht so offenkundig, wodurch die Kunst der Schrift, welche Mose reden läßt, ja auch zu sehr verletzt wäre. Man kann daher auch nicht sagen, daß der Verfasser durch eine solche Fiction den Leser eigentlich hat täuschen wollen. Es ist und soll nichts Anderes sein als eine prophetische Auslegung besonders des mosaischen Worts, ein prophetischer Midrasch im Geiste und nach dem Bedürfnisse der damaligen Gegenwart, zeigend daß immer und so auch jetzt, wie Mose einst weissagte, das die mosaischen Gebote besonders auch durch Abfall von dem einigen wahren Gott nach der Seite des Heidenthums hin übertretende jüdische Volk von diesem gestraft, daß Gott aber das zur Erweckung von Buße hinreichend gezüchtigte Volk jetzt, wie er verheißen, nach Ablauf der vorher bestimmten Jahrwochen unter der Be-

dingung der Beobachtung seiner Gebote glücklich machen und seine Gottesherrschaft aufrichten werde. Auch die Urheber des Aufstandes bei dem Tode des Herodes, Matthias und Judas, waren nur noch solche Propheten der Schrift, besonders der Gebote (*ἡγιασται τ. von.*) ant. 17, 6. 2. Es gefällt nun unser Buch in zwei Haurtheile, indem zuerst nach einem Eingange der von der Erde schiedende Moise vorher noch seinem Nachfolger Josua in der ihrem Grundgedanken nach charakterisirten Prophetie c. 2—10, die Zukunft des Volks Israel bis an's Ende der Tage und den Eintritt des verheißenen Gottesreichs verkündet und ihn dann als seinen von Gott auserwählten Nachfolger eben desselben Bundes bezeugt; und dann zweitens hierdurch veranlaßt ein Zwiingebruch zwischen Josua und Moise sich erhebt, c. 11—12, in welchem jener seinen Eifer ¹⁾ in Folge der Worte Moies, aber auch seine tiefe Trauer über dessen Weggang und die Unerleglichkeit seiner wunderbaren Perien ausdrückt, Moise aber, nachdem er ihn auf seine cathedra gelegt hat, ihm zu seinem Amte Trost einbringt, da auch er nicht wegen seiner Tugend, sondern durch die Barmherzigkeit des von Anfang die Juden ermahnden allmächtigen Gottes solche Erfolge gehabt habe, und dieser sein Volk, wenn es seine Gebote halte wohl züchtigen, aber nicht für immer verlassen werde, womit das Fragment leider abbricht, bevor Moise den Berg bestiegt 5 Moise 34, 1 ff., und sein Leib vom Erzengel Michael ²⁾ bestrattet wird, auf welche

¹⁾ Es ist nämlich c. 11. pag. 106, 18 u. 19. zu schreiben: quid me zelares (für celares, domine Moyses, et quo genere zelabor für celabori de qua locutus est es) voce acerbe (auch Gelfmar interpret das Verbum zelare für celare, und dann zu übersetzen: „Wie sehr könntest du mich in Eifer verlegen, Herr Moise, und in welcher Art werde ich in Eifer verlegt werden über die harte Rede, welche Du reddest.“ zelare = zelari, eifern, in Eifer verlegen. Hier haben wir sogar auch den Terminus „Zelot“, als welcher Josua auch nach der Geschichte in Genes^{is} den Sohn Zeboras erscheint, sofern er die verwundenen kanaanitischen Krieger Hannans unerschrocken ausrottet. Seine große Verehrung Moies spricht sich auch darin aus, daß er diesen dominus (27) anrufen pflegt, vergl. Jos. 1, 1., wo Josua der Diener Moies, dieser aber Gnecht Zeboras heißt: c. 11. p. 106. 14. ist für tam scripta einfach jam scripta, vergl. c. 1. p. 100. 7; zu schreiben.

²⁾ Der Verfasser des Apocryphums bezog das „27“ 5 Moise 34, 6. (und er bezog unfreiwillig auf Gott, von welchem 2. 5. die Rede ist, während die LXX das Verbum nicht überlegen. Auch bei Euseb. hist. Mos. III. ed. Mancel II. 179. wird Moise durch unterstellte 2 oder 3mal bekannt: Obgleich Josephus ant. 4, 8. 48., wo er, nachdem ihn der hohe Rath verlassen und er sich noch mit

Scene eben sein Streit mit Satan, Jud. 9., anzuspielen scheint. Gegen eine solche ehrenvolle Bestattung des gestorbenen Mose soll nämlich Satan, wie Sekumenius zum Briefe Judä bemerkt, wegen seines an dem Aegyptier verübten Mordes Anklage erhebend protestirt haben. Obgleich nun unser Fragment den Akt des Sterbens Moies und seine Bestattung nicht mehr enthält, so weist es c. 11. nicht bloß auf letztere hin, den Umstand, daß Mose kein Grabdenkmal an einem besonderen Orte habe, damit erklärend, daß der ganze Erdfreis dieses Todten Grabmal sei, sondern deutet auf seine Beerdigung durch einen, der mehr ist als ein Mensch, also einen Erzengel, auch schon c. 11. hin mit den Worten: aut quis audebit corpus tuum transferre inde ut homo (wo Hilgenfeld irrig hominis corrigirt) de loco in locum? Es ist daher kein genügender Grund zu zweifeln, daß unsere Schrift wirklich identisch ist mit der als ἀνάληψις Μωϋσέως oder assumptio in der alten Kirche bezeichneten, welche den Jud. 9. erwähnten Streit des Erzengels Michael mit Satan enthalten haben soll. Denn obwohl es mehrere Schriften Pseudomoies gab und in mehreren Apokryphen die Auffahrt Moise beschrieben ¹⁾ sein soll und der Titel im Anfange unserer Schrift ausgelöscht und ihr Inhalt c. 1., p. 98. 7. nur allgemeiner als prophetia bezeichnet ist, so wird die Identität unserer Schrift mit der ἀνάληψις des Moise doch dadurch so gut wie sicher, daß in den Act. Synod. Nicen. II. 18. p. 28.

Glazar unterredet, in einer Wolke, die plötzlich über ihm steht, in eine gewisse Schlucht (κατὰ τινα σάραγγα 5 Moie 34, 6) entrückt wird. Er habe in den heiligen Büchern geschrieben, fügt Josephus hinzu, er sei gestorben, damit Niemand wegen seiner großen Tugend meine, er sei zu Gott gegangen; vergl. §. 47, wo er zu seinen Vätern kommt.

¹⁾ Evodius ep. ad Augustin. (ep. August. 259): quamquam et in apocryphis et in secretis ipsius Moysi, quae scriptura caret auctoritate, tunc quum ascenderet in montem ut moreretur vi corporis, efficitur, ut aliud esset, quod terrae mandaretur, aliud, quod angelo comitanti sociaretur. Ohne Angabe der Quelle, welche sich aber aus dem ἀναλαβάρουμενον errathen läßt, Clem. Al. Strom. VI. 15. 132., p. 806. εἰκότως ἀρα καὶ τὸν Μωϋσέα ἀναλαβάρουμενον διττὸν εἶδεν Ἰησοῦς Ναῦν, καὶ τὸν μὲν μετ' ἀγγέλων, τὸν δὲ ἐπὶ τὰ ὄρη περὶ τὰς σάραγγας (5 Moie 34, 6) κηδεύας ὁσιούμενον. Εἶδεν δὲ Ἰησοῦς τὴν θείαν ταύτην κατὰ πνεῦμα ἐπαγγελίαν οὐ καὶ τῷ Χαλεβ, ἀλλ' οὐχ ὁμοίως ἀπαιθεῖται κ. τ. λ. Kaleb ist mit Josua auch Jos. 14, 12 ff., 4 Moie 14, 24. 30. 26. 65. verbunden und beide wieder von Mattathias 1 Matt. 2, 55. 56. wie Pinebas B. 26. 54. als Eiferer für das Gesetz angeführt. Neben der ἀνάληψις Μωϋσέως wird namentlich auch eine διαθήκη Μωϋσέως genannt, vergl. Hilgenfeld a. a. O. S. 98.

der Inhalt dieses Buchs in wesentlicher, ja theilweis wörtlicher Aehnlichkeit mit unserer Schrift charakterisirt ist (Mose heißt hier z. B. τῆς διαθήκης αὐτοῦ μεσίτης wie c. 1., p. 100. 3. arbiter testamenti illius) und andererseits unser Bruchstück selber durch den Gebrauch des Wortes ¹⁾ receptio (ἀνάληψις) mit Bezug auf das Ende Moses seinen Namen deutlich verräth, und, wie wir sahen, auch früh genug verfaßt ist, um in dem Briefe Judä benutzt werden zu können. Es erhellt aber aus der Geschichte Moses am Schlusse des Pentateuchs, wie aus dem Inhalt unserer Schrift deutlich genug, daß die ἀνάληψις Μωϋσέως nicht, wie gewöhnlich geschieht, durch Himmelfahrt Moses nach Analogie der Himmelfahrt Christi erklärt werden darf, da Letzterer nicht mit Zurücklassung seines Leibes, sondern mit verstärktem Leibe in den Himmel erhoben wird, während der Leib Moses zurückbleibt und bestattet wird, seine Seele aber, wie Luk. 16, 22. der fromme Lazarus, im Geleit von Engeln an einem Zwischenorte der Seligen (s. die Stellen des Eudodius und Clemens) aufgenommen wird. Mose soll nach 4 Mose 32, 50 ff., vergl. 20, 24 ff., in Folge seines Todes ganz so wie Aaron zu seinen Volksgenossen versammelt werden. Pseudomose drückt den betreffenden Zustand wiederholentlich mit einem auch sonst mit Bezug auf die spätere Auferstehung gewählten alttestamentlichen Bilde als ein Schlafen in der Gemeinschaft der Väter (transeo in dormitionem parentum meorum c. 1., p. 100. 5. ad dormitionem patrum meorum eam c. 10., p. 106. 11.) aus, auf welches daher ein Erwachen in der Auferstehung am Ende der

¹⁾ c. 10., p. 106. 9. erunt enim a mea receptione (Mose redet) usque ad adventum illius tempora CCL. c. 11., p. 106. 21. quis locus recipiet... te? Die Lesart der Handschrift an ersterer Stelle, welche a morte receptionem laudet, ist von Volkmar in a morte et receptione mea geändert. Doch ist die obige Aenderung Hilgenfelds wohl vorzuziehen, das morte ist vielleicht als Glosse von receptio mit in den Text gekommen, da von dem Tode Moses im Zusammenhange zunächst geredet wird. Das receptio umfaßt je nach dem Zusammenhange auch die Bestattung, wie aus der zweiten Stelle quis locus recipiet... te hervorgeht. Ebenso steht das ἀναλαβάρόμενον bei Clemens, wie aus dem διττόν hervorgeht, von einer doppelten Reception, der des Körpers (seiner Bestattung) und der der Seele. Die Stellen des Origenes de princip. III. 2. 1. und des Didymus in ep. Jud. (T. IV. Biblioth. Patr. p. 326.) über die ἀνάληψις Μωϋσ. sind uns beide leider nur in lateinischer Sprache überliefert; hier heißt sie assumptio, bei Origenes ascensio Moysis, welcher letztere Ausdruck gewiß nur eine ungenaue Wiedergabe von ἀνάληψις ist, und wohl nicht einen mit Bezug auf die Grundstelle 5 Mose 34, 1. (Vulg. ascendit, vergl. Eudodius S. 633. Note 1. cum ascenderet in montem) modificirten Titel der Schrift repräsentirt.

Tage folgen wird, wie Daniel 12, 2. 13., Jes. 26, 19. In unserm Fragment haben wir bei der kurzen Beschreibung des Gottesreichs c. 10. keine besondere Hervorhebung des Auferstehungsaktes, zumal nach dem Gesichtspunkt des Zeloten zunächst das Zorngericht Gottes über das Heidenthum, besonders über das heidnische Rom hervorzuheben war. Es heißt aber hier c. 10., p. 105. 16. ff. „Und dann (um das Blut seiner Märtyrer in den Höhlen zu rächen) wird erscheinen die Herrschaft Gottes (regnum illius) in seiner ganzen Schöpfung, und dann wird der Teufel ein Ende haben und die Traurigkeit wird mit ihm weggeführt werden (abducetur für adducetur, vergl. Jes. 25, 8. 26, 21).“ Ferner c. 10., p. 106. 2 ff., „dann wirst du glücklich sein, Israel, und du wirst steigen auf die Nacken und die Flügel des Adlers (des kaiserlichen Rom); und es wird erfüllt werden, und erhöhen wird dich Gott und er wird dich schweben ¹⁾ lassen am Sternenhimmel am Orte ihrer Wohnung (da wo die zu züchtigenden Heiden auf Erden wohnen) und du wirst von der Höhe erblicken und sehen deine Feinde auf der Erde und wirst sie erkennen und Dank sagen und preisen deinen Schöpfer.“ Schon von vorn herein muß man annehmen, daß die Partei der Zeloten, welche nach des Josephus ausdrücklicher Angabe ant. 18, 1. 6. abgesehen von der dort erwähnten Ausnahme die übrigen Meinungen der Pharisäer theilten, wie denn auch der Pharisäer Sadduk nach ant. 18, 1. ff. unter ihren Führern war, auch die Auferstehungslehre der Pharisäer gehabt hat. Da aber Mose selber diese Lehre nicht ausge-

¹⁾ *hære*re, *ἡρεῖσθαι*, schweben wie auf Flügeln *et faciet te hære*re *cælo stellarum loco habitationis eorum*. Es ist nicht ganz deutlich, ob dies ihr Schweben am Sternenhimmel zu dem gedachten Zwecke als ein vorübergehendes gedacht ist oder nicht. Doch hindert Nichts, jenes anzunehmen. Das Schweben der Israeliten am Sternenhimmel oberhalb des Orts, wo ihre Feinde wohnen, vornämlich Rom, scheint nach dem Folgenden doch nur den Zweck zu haben, daß sie von der Höhe aus die Niederlage ihrer Feinde sehen, und darüber Gott preisen, vergl. Jes. 66, 14. 24. Es kommt Pseudomose hier nicht darauf an, das Heil Israels positiv zu zeichnen, wohl aber den Untergang der Heiden, welcher sie für das Heil empfänglich macht. Anders Langan, das Judenthum in Palästina zur Zeit Jesu S. 452 ff., welcher eine Versetzung der Auserwählten an den Sternenhimmel und die Erde als Strafart für die Sünder hier ausgesagt findet, wogegen aber, abgesehen von der Singularität dieser Vorstellung, auch der Ausdruck *hære*re und die von ihm angenommene Fassung des *loco habitationis earum* (wie er für *eorum* lesen will) d. h. *stellarum*, wodurch wir nur eine tautologische Umschreibung des Sternenhimmels erhalten, sprechen dürfte.

sprochen hat, so gehört es zur Kunst unserer Schrift, dieselbe, selbst wenn sie zumal in dem uns erhaltenen Fragment näher gelegen hätte, nur anzudeuten, besonders auch in der Weise, daß, wie wir sahen, auf die alttestamentlichen Schriften oder Schriftstellen, in denen sie besonders hervorgehoben ist, wie das Buch Daniel und Jes. 24 — 27. mehr oder weniger hingewiesen wird. — Wenn wir aber Jud. 9. eine auch den Lesern dieses Briefs als bekannt vorausgesetzte, im Pentateuch selber nicht vorkommende Erzählung über den Leib Moses haben, welche sich nach Origenes, Didymus und Andern in der *ἀνάληψις Μωϋσέως* fand, und wir keinen Grund haben, die von ihnen behauptete Berücksichtigung dieses theilweise jetzt wieder aufgefundenen Schriftstückes eines frommen jüdischen Schriftpropheten Seitens des Briefes Judä zu leugnen, so ist doch die von Hilgenfeld a. a. O. S. 96. behauptete Berücksichtigung desselben von Matthäus, Paulus und dem Apokalyphtiker Johannes keineswegs erwiesen und theilweise auch schon sonst widerlegt. So weist Matth. 24, 21. nicht auf c. 8., p. 104. 19 ff. unserer Schrift, sondern auf Daniel 12, 1. hin, wie die Schilderung c. 10., p. 105. 24—28 an Jes. 24, 3 ff., 25, 17 ff. eines auch sonst hier benutzten, gerade das Strafgericht über das Heidenthum besonders betreffenden Abschnittes erinnert, vergl. Jes. 13, 9. ff.; Paulus hat die seinen Lesern schon bekannte Bezeichnung Moses als *μοισιῆς* nicht nothwendig grade aus unserer Schrift genommen, und die Gematria Offenb. 13, 18. hat mit unserm taxo nicht das Mindeste zu thun.

Wir wollen jetzt zur Charakteristik unsers Buchs noch zwei lehrreiche Punkte hervorheben, seine historisch wichtigen Aussagen über die eigene Partei der Zeloten, sowie über die Parteien der Pharisäer und Sadducäer, und über seine schon dadurch mit bestimmte Christologie, auf welche auch Dr. Volkmar Rücksicht genommen hat, wenn nach ihm unser Buch keinem Theologen entbehrlich sein soll; und wichtig ist allerdings der über diese letztere gewährte Aufschluß.

Die pharisäische Fraktion der Zeloten ¹⁾, als deren Haupt nach Josephus Judas der Galiläer erscheint, wollte nach Joseph. ant. 18,

¹⁾ *Ζηλωτής* z. B. Joseph. b. j. 2, 17. 9. 7, 10. 1. „ferner war der Apostel Simon früher *ζηλωτής*“ Luc. 6, 15., Apostelg. 1, 13., hebräisch *זִלְזֵל* Matth. 10, 4., Mark. 3, 18., vergl. Aboth di R. Nathan c. 6.; vergl. den Art. „Zeloten“ in Herzog's Realencyclopädie Bd. 18., wo aber Judas der Galiläer in sehr fraglicher Weise, weil ohne alle Andeutung ant. 18, 1. 1., mit dem im Kriege des Varus ant. 17, 10. 5. erwähnten Judas identificirt ist.

1. 1. u. 6., b. j. 2, 8. 1. 2, 17. 8. u. 9. 17, 10. 6. keinen Menschen außer dem Einen Gott als Herrn (*δεσπότης*) anreden oder anerkennen, insbesondere nicht die heidnischen Römer und den römischen Kaiser, den concreten Repräsentanten des heidnischen Rom, da selbst nach 5 Mose 17, 15. nur ein Israelit über das heilige Land gebieten sollte und der Cultus des Kaisers als Augustus ¹⁾ oder *Σεβαστός* oder ein diesem zu leistender Schwur das Gewissen eines frommen Israeliten leicht beunruhigen mußte. Es begreift sich daher, wie diese Zeloten, welche, wie wir sahen, allerdings schon früher existirten, als Judäa nach dem Tode des Archelaus unmittelbar unter das heidnische Rom kommen und ein Census dort durch unmittelbare römische Beamten, vor denen nach der Regel desselben auch der angegebene Besitz zu beschwören war, ausgeführt werden sollte, mit den angegebenen Grundfäden im Zusammenhang mit den Pharisäern unter dem Galiläer Judas besonders hervortreten mußten. Der Zelotismus als thatkräftiger Eifer für das Gesetz Jehovas fiel ursprünglich nicht mit dem Pharisäismus zusammen, doch hatte er darin bald seine festeste Stütze. Der zu Rom abgefallene frühere Pharisäer Josephus läßt den innern Zusammenhang Judas des Galiläers mit den Pharisäern rücksichtlich des Gegensatzes gegen das Königthum und alles heidnische Wesen absichtlich nicht genug hervortreten. Sofern die Zeloten später in ihrer schroffsten Ausartung auch den Meuchelmord nicht scheuten, nennt er sie bell. jud. 7, 10. 1. die Partei der Sicarier, von der sica, welche die Banditen trugen. Es ist möglich, daß die moderaten Gesinnungsgegnossen in Jerusalem und namentlich Josephus, zugleich um sich zu unterscheiden, wenigstens noch vor Abfassung seiner Schriften, den Zeloten Judas, obwohl er eigentlich aus Gamala in Niedergaulonitis ant. 18, 1. 1. war, und auch schon seine Anhänger gern als Galiläer bezeichnete, weil er sich viel dort aufhielt und den meisten Anhang fand. Wenigstens wird er schon gleich ant. 18, 1. 6., wo er als Parteihaupt figurirt, Galiläer genannt, vergl. ant. 20, 5. 2., b. j. 2, 8. 1., ferner den Ausdruck Galiläer vit. Joseph. §. 8. 9. 19. 21., und die Juden in Jerusalem entschuldigen sich auch beim Krieg des Varus ant. 17, 10. 9., damit daß die auswärtigen Juden an Allem Schuld seien. Jedenfalls werden die Anhänger des Judas weit später noch bei Hegesipp, Justin und Hieronymus als die jüdische Secte der Galiläer ²⁾

¹⁾ Marquardt, Handbuch der röm. Alterth. 2, 3., S. 303 ff., 4. S. 423 ff.

²⁾ Euseb. h. e. 4, 22 und dazu die Note 12. in der Ausgabe von Heinichen.

bezeichnet. Wir bemerken noch, daß die 18 Verbote der Gemeinschaft mit den Heiden Tract. Schabb. 13, 6. und andere Schärfungen des Gesetzes wahrscheinlich von den schroffsten Zeloten erst im jüdischen Kriege ¹⁾ vor der Zerstörung Jerusalems durchgesetzt wurden, was bei der Beurtheilung der betreffenden jüdischen Satzungen vor diesem Zeitraum, welche bei der Entstehungsgeschichte des Christenthums in Frage kommen, öfter nicht genug berücksichtigt wird. Diese namentlich auch in Galiläa angesehene Partei der Zeloten verabscheute aber nicht bloß das heidnisch römische Kaiserthum, sondern, an der theokratischen Verfassung zur Zeit Moses festhaltend, wonach Jehova der König seines Volkes war, wollten sie auch keinen geborenen Juden als ihren König anerkennen, wie wir in der Zeit des jüdischen ²⁾ Krieges aus bell. jud. 2, 17. 9. ersehen. Dieselbe Abneigung gegen ein jüdisches Königthum, weil das Gesetz Jehovas in altmosaischer Weise auch im Staate herrschen sollte, findet sich schon lange vor der Zeit Judas des Galiläers, nämlich zur Zeit des Pompejus, ant. 14, 3. 2., wo Abgeordnete des jüdischen Volkes erscheinen, fordernd, daß sie von keinem Könige beherrscht würden; denn es sei ihnen väterliche Sitte, den Priestern ihres Gottes zu gehorchen, die beiden Hasmonäer aber, Hyrcan und Aristobulus, obwohl Nachkommen der Priester, suchten das Volk in eine andere Regierungsform überzuführen, damit sie auch Knechte (*δοῦλοι*) würden. Dieser Standpunkt eines pharisäischen Zeloten in Betreff der jüdischen Theokratie ist nun in höchst merkwürdiger Weise unserer ganzen Schrift aufgeprägt. Die Hasmonäer, obwohl ihre Häupter den väterlichen Gottesdienst wiederherstellten, werden c. 5., p. 102. 22. nur kurz als *punientes eos*, als Bestrafer der heidnischen Frevler bezeichnet, um dann sofort nach den Gliedern, welche der Verfasser als abfällig ansieht, charakterisirt zu werden. Diese quidam, welche den Altar mit ihren Gaben entweihen, *non sunt sacerdotes, sed servi de servis nati* nach c. 5., p. 102. 25. u. 26. Es ist das derselbe Vorwurf, welchen der Pharisäer

¹⁾ Jost, Geschichte des Judenthums und seiner Secten. I. S. 437 ff.

²⁾ Der Zelot Menahem, der Sohn des Judas, nahm wohl nicht den Namen eines Königs an, aber er erschien wie ein König (*οὗτος δὲ βασιλεύς*) §. 8 und angethan mit königlicher Kleidung (*ἐνδύει βασιλικήν*) §. 9., dem Purpurgewande, wie der Fürst und Hohepriester Simon der Hasmonäer nach Volksbeschuß 1 Makk. 14, 43., weshalb das andere Haupt der Zeloten, Eleazar, der Sohn eines Hohenpriesters, mit Rücksicht auf das Arbeitsprincip der Partei und eventuell als durch seine vornehmere Geburt zur Herrschaft eher berechtigt, ihn unterdrückt.

Elezar, augenscheinlich von den übrigen Pharisäern unterstützt, gegen den Johannes Hyrcan nach Joseph. ant. 13, 10. 5. ff. erhebt, weil seine Mutter eine Kriegsgefangene gewesen sei und er deshalb nicht Hoherpriester sein könne, und weshalb dieser sich von den Pharisäern ab und den Sadducäern zuwendet. Dann wird ihnen c. 6., p. 103. 8. ff. vorgeworfen, daß sie als gebietende Könige auftreten, sich an dem Allerheiligsten versündigend. Aber auch Mose, indem er den Josua zu seinem Nachfolger (successor = *διδόχος*) in Bezug auf das Volk (dessen bürgerliche Leitung) und die Stiftshütte bestellt, sagt c. 1., p. 99. 9. u. 10., daß er das sein soll in Gemeinschaft mit allen Heiligen Gottes (cum omnibus sanctis illius, vergl. 5 Mos. 33, 3. 5.); Josua soll ¹⁾ nach c. 2., p. 100. 15—17. mit ihnen (constabilibus eis) die Herrschaft feststellen (im Hohenrath und den Versammlungen beim Heiligthum) und die Vorstände in den Orten (die Synedrien in den kleinen Orten) ihnen gewähren, gemäß dem, was ihrem Herrn (Gott) gefallen wird in Gericht und Gerechtigkeit. Es wird hier das allgemeine Priesterthum gewahrt, soweit dies mit den Privilegien des Stammes Levi bestehen kann. Besonders merkwürdig ist aber die Art und Weise, wie der Verfasser sich über die alten Könige Israels ausspricht, mit Einschluß des gefeierten David ²⁾, c. 2., p. 100. 18 ff. „Nachdem aber jene (die Israeliten) in ihr Land eintreten werden, im (2500.) Jahre und später wird es beherrscht werden von Fürsten und Tyrannen 18 Jahre (Zeiten) lang, und 19 Jahre (Zeiten) lang werden sich losreißen die zehn

¹⁾ et constabilibus eis regnum et magisteria locorum dimittes illis secundum quod placebit Domino eorum in iudicio et iustitia. Wie sich der Verfasser etwa den Hohenrath gedacht hat, dazu vergl. Joseph. ant. 4, 8. 48, ferner 4 Mose 11, 16., 5 Mose 17, 8 ff. 19, 17. ff., zu den magisteria locorum 2 Mose 18, 21. ff., 5 Mose 1, 12. ff. Esra 7, 25.

²⁾ (illi) autem postquam intrabunt in terram suam, annos (lies anno) et postea dominabitur a principibus et tyrannis per annos XVIII; et XIX annos (se) abrumpens (abrumpent) tibi. (trib.) X; nam descendent tribus duae et transferent scenam (scenam) testimonium (testimonii). Tunc deus coelestis facit (faciet) palam scenae suae et ferrum (terram et für et ferrum) sanctuarii sui (zu dem Unterschied scena [*σκηνη*] und sanctuarium vergl. 2 Sam. 7, 6.), et ponentur duae tribus sanctitatis -- nam X tribus stabiliunt sibi secus ordinationes suas regna -- et adferent victimas per annos XX etc. Zu anno in erster Zeile ist nach c. 1., p. 99. 2. u. 3. das Jahr der Welt 2500, in welchem Mose starb, zu schreiben, da Josua gleich darauf in das heilige Land Jos. 1, 1. ff., 4, 19. einzieht.

Stämme; denn die zwei Stämme werden herniedersteigen und an eine andere Stätte bringen die Hütte des Zeugnisses (1 Kön. 8, 4., vergl. auch 2 Sam. 6, 6. ff.). Dann wird der himmlische Gott offenbar machen (durch Nathan 2 Sam. 6, 1. ff.) die Stätte seiner Hütte und seines Heiligthums, und es werden gegründet werden die zwei Stämme der Heiligkeit — denn die 10 Stämme werden sich nach ihren eigenen Anordnungen die Herrschaften feststellen — und sie (die 2 Stämme) werden Opfer bringen 20 Jahre (Zeiten) lang u. s. w.“ Die zuerst genannten 18 Jahre, in welchen das heilige Land von Fürsten und Tyrannen beherrscht werden soll, reichen von dem Einzuge Josuas bis zur Losreißung der 10 Stämme, deren Ursache darin gefunden wird, daß die zwei Stämme sich die Stifthsütte zueignen. Die zwei Stämme constituiren sich als die heiligen, weil sie auf die Stimme ihres Gottes hören, der bei ihnen wohnen will, während die zehn Stämme sich verschulden durch ihre Konstituierung nach ihren Gelüsten. Rücksichtlich der Auslegung des Terminus Jahre stimme ich Gutschmidt bei, es muß eben so viele Regierungszeiten bezeichnen. In der That waren ja gerade achtzehn Regenten (also auch Regierungszeiten) von Josua bis Salomo, nämlich Josua, 12 Richter, Eli, Samuel, Saul, David, Salomo, ferner 19 Könige, also auch 19 Jahre oder Regierungszeiten, von Jerobeam bis Hosea im Reiche Israel, und 20 Könige, also auch 20 Regierungszeiten von Rehabeam bis Zedekia im Reiche Juda. Es ist nun charakteristisch für den Geist unseres Buchs, daß unter den Regenten der ersten bis zur Trennung des Reichs gehenden Periode die frühere incl. des Richters und Propheten Samuel, welcher mit der Einführung des Königthums nach 1 Sam. 7, 6. ff. selber unzufrieden war, principes, die Könige aber, und unter ihnen selbst David, nicht reges, sondern tyranni heißen, unstreitig, weil das Königthum als solches ihm mit der Freiheit des Theokraten zu streiten schien. Historisch wichtig ist, wie unser Zelot die andern in seine Zeit herabreichenden jüdischen Parteien zeichnet. Die Lehrmeister des Johannes Hyrkan und seiner Söhne c. 5., p. 102. 30. ff., können nur Sadducäer sein und wir sehen hier, was auch aus der Darstellung des Josephus über das, was sie im Gegensatz zu den Pharisäern als zum Gesetz gehörig ant. 13, 10. 6. betrachteten, hervorgeht, daß auch sie ihre Schriftforscher und Rabbis hatten. „Denn diejenigen Lehrmeister (magistri), welche ihre (der Hasmonäer) Lehrer in jenen Zeiten sind (auch bei Johannes Hyrkan waren es nach Josephus Anfangs noch die Pharisäer, in Folge jener

Beschimpfung seiner Geburt die Sadducäer), werden die Personen ihrer Lust und den Empfang von Aemtern berücksichtigen und werden die Rechtsprüche verkehren ¹⁾, Rache nehmend (an der gefallenen pharisäischen Partei). Und deshalb wird ihre Ansiedlung (colonia, Jerusalem) und das Gebiet ihrer Wohnung mit Freveln und Unge-
rechtigkeit angefüllt werden.“ Es ist dies ein strenges Urtheil über die Gegner, denen das Buhlen um Fürstengunst und Aemter nicht fremd sein mochte, wenn sie als Richter nach dem, was wir sonst gerade von ihnen wissen, sich auch schwerlich bestechen ließen, wie man bei der Aesart pervendent annimmt. Nicht minder streng wird aber die eigene Partei beurtheilt, wenn der Verfasser fortfährt ²⁾, „die, welche auf Seiten Gottes stehen (die eigene Partei der Pharisäer), werden gottlose Richter in ihr (der colonia oder Jerusalem) sein, die, welche auf Seiten des Herrschers stehen (die königliche Partei, besonders die Sadducäer) werden gottlose Richter sein; diese werden auf dem Lande (auch außerhalb Jerusalem, vergl. die *magisteria locorum* S. 689., N. 1.)

¹⁾ Für pervendent, was kein Wort ist, lies pervertent. Dann behält auch poenam accipere seinen nächsten guten Sinn. Jerusalem heißt in unserer Schrift stets colonia. Der Ausdruck ist dunkel, kann jedenfalls aber nicht, wie Volkmar will, an den Namen Jerusalems colonia Ael. Capitol. seit Hadrian erinnern; denn so heißt Jerusalem in unserm Buche nicht etwa erst in der spätern Zeit, sondern stets und schon zur Zeit des babylonischen Exils c. 3., p. 101. 5, und, was die Hauptsache ist, sie heißt ja ausdrücklich colonia der Juden, nicht der Römer. Man muß wohl beachten, daß Pseudomose sie so bezeichnet gegenüber Josua, damit weißjagend, daß sie zu seiner Zeit im eigentlichen Sinne erst eine colonia, eine jüdische Ansiedelung unter den heidnischen Zebusiten, sein werde, Jos. 15, 63., Richt. 1, 8. 31, weshalb auch die 10 Stämme auf ihre spätere Erhebung unter David um so eher eifersüchtig sein konnten, worauf auch Pseudomose hinweist.

²⁾ Die anerkanntermaßen schadhafte Stelle läßt sich in folgender Weise herstellen: a deo qui faciunt, erunt impii iudices in ea (post fines habitationes sceleribus et iniquitatibus), a domino qui faciunt, erunt impii iudices, hi (oder ii Hilg.) erunt in campo, iudicare, quomodo quisque volet. Aus dieser Herstellung ergibt sich, daß die eingeklammerten Worte post fines habitationes u. s. w. dem Text ursprünglich fremd und von einem Abschreiber oder Leser früher auf dem Rande hinzugefügt waren. Die Worte fines habitationes bis zum Schluß finden sich nämlich wörtlich unmittelbar vor a deo. Wie aus dem post ver fines u. s. w. hervorgeht, so ward auf dem Rande eines Exemplars unserer Schrift bemerkt, die Worte a deo u. s. w. seien nach fines u. s. w. hinzuzufügen, weil sie von einem Schreiber ausgelassen waren; der Abschreiber dieses Exemplars setzte aber das post fines u. s. w. ebenfalls mit in den Text.

sein, zu richten, wie Jeder wollen wird.“ Besonders interessant ist dann auch die Schilderung der jüdischen Parteien zur Zeit der Herrschaft der Herode seit der Unterwerfung Judäas unter Rom bis über die Zeit Herodes des Großen hinaus, c. 7., p. 104. ff. „Und es werden herrschen über diese ¹⁾ (über Herodes und seine Söhne c. 6.) verderbliche und gottlose Menschen, sagend, sie seien gerecht, und diese werden erregen den Zorn ihrer Seele, welche sein werden trügerische Menschen, sich (nicht Gott) zu Gefallen lebend (*ἑαυτοῖς ἀρέσονται*), verstellt in allen ihren Dingen und zu jeder Tagesstunde Liebhaber von Mahlen, Verschlinger der Kehle u. s. w.“ Das unmittelbar Folgende ist leider nicht zu entziffern. Hier müssen wieder zunächst die damals mächtigen Sadducäer gemeint sein, besonders ihre damals entstehende Fraktion der Boethusen, der talmudischen Baithusäer, so genannt von dem Schwiegervater Herodes des Großen Boethos, welche letztern sich mit den Herodianern, nur daß dieses noch ein weiterer Begriff zu sein scheint, Mark. 8, 15., vergl. Matth. 16, 6., Mark. 12, 13., vergl. B. 18., berühren. Bei ihrem Reichthum und ihrer ganzen weltlichen Art sind sie an dem paganisirenden Hofe der Herode noch mehr zu Schlemmern geworden, ihre Schilderung stimmt mit der des Josephus und des Talmud, in welchen sie Epicuräer heißen. In dem dicentes (wie statt docentes mit Hilg. zu lesen ist) se esse justos findet sich eine Anspielung auf ihren Namen Sadducäer. Die zweite Hälfte unseres Capitels scheint die damals noch immer mächtigen Pharisäer zu strafen, welche ja auch bei der Schilderung der Parteien zur Zeit der Hasmonäer erwähnt werden. Sie heißen hier „Verzehrer der Güter der Armen (pauperum Vorkm.)“, welche sagen, sie thäten das aus „Barmherzigkeit“. Diese „Barmherzigkeit“ paßt zu ihnen, aber nicht zu den Sadducäern, deren Strenge im Gericht Joseph. ant. 20, 9. 1. hervorgehoben wird. Sie werden als trügerisch, heuchlerisch (vergl. das neutestamentliche *ὑποκριταί*) und ungerecht charakterisirt: exterminatores (querulorum?), fallaces, celantes se, ne possent cognosci impii, in scelere pleni et iniquitate ab oriente usque ad occidentem. Sie sprechen: „Wir werden

¹⁾ Das de his der Handschrift zu ändern, etwa in dehinc, ist nicht der mindeste Grund. Auch c. 5., p. 102. 29. ff. ist entsprechend von Schriftgelehrten die Rede, welche die Hasmonäer belehren; und bei richtiger Deutung hat auch das accipiendo poenas daselbst in dem suscitant iram animorum suorum ein Psefalle.

Gelage und Schwelgerei haben, essend und trinkend . . . wenn wir uns betragen ¹⁾ als Oberste (principes, ἄρχοντες), werden wir es sein“. Es kommt nur darauf an, den äußeren habitus, nicht das wirkliche Wesen eines Obersten zu besitzen. „Und ihre Hände und Seelen betasten Unreines und ihr Mund wird großprahlen und werden immerfort sagen: Nühre mich nicht an, verunreinige mich nicht an dem Orte, an welchem ich sitze u. s. w.“, vergl. Mark. 7, 1 ff. Wir sehen, die dunkle Signatur der Schriftgelehrten beider jüdischen Parteien ist zu jener Zeit auch nach unserer Schrift ganz besonders Scheinheiligkeit und Sinnengenuß. Wir haben von einem jüdischen ²⁾ Zeitgenossen einen Commentar zu Matth. 23., welcher beweist, daß Christus nicht übertrieben hat. Eben über sie muß daher nach c. 3. ein furchtbares Strafgericht durch die Hand der Heiden hereinbrechen, und der für die Wahrheit, wenn es sein muß, selbst den Tod zu dulden bereite taxo mit den übrigen Höhlenbewohnern auftreten, um die Erscheinung der Gottesherrschaft zu vermitteln.

Was nun die Christologie unserer Schrift anlangt, so ist es wichtig, vorerst die Stellung Moses und des von ihm gegebenen Gesetzes nach derselben darzulegen. Die Erde ist von Gott geschaffen wegen des von ihm erwählten Volkes c. 1., p. 99. 15 ff. und Mose ist von Anfang ihrer Erschaffung zum Mittler des mit diesem zu stiftenden Bundes erschen, dessen Befehle genau zu beobachten sind, wenn er die verheißenen Gnaden gewähren und nicht strafen soll, c. 1., p. 100. 3. ff., c. 3., p. 101. 25. ff., c. 12., p. 108. 3. ff. Die Beobachtung seiner Gebote selbst mit Draufsetzung des irdischen Lebens ist daher die Kraft des Frommen, da Gott seine den Vätern gegebenen Zusagen hält c. 7., p. 107. 11. Andererseits wird dem

¹⁾ Zu lesen etwa si gestabimus oder si putabimus.

²⁾ Dr. Philippi, das Buch Henoch, sein Zeitalter und sein Verhältniß zum Judasbriefe. Nebst einem Anhange über Judä N. 9. und die Mosesprophetie (1868) hält freilich den Verfasser unserer Schrift für einen Christen, welcher umgekehrt den Brief Judä benutzt hat, wofür meines Erachtens aber in ihrem Inhalt kein irgend genügender Grund vorliegt. Wenn derselbe S. 177. sagt, daß, da die homines pestilentiosi und impii c. 7. Juden seien, der Verfasser der Moses-Prophetie kein Jude sein könne, weil ein Jude zur Zeit der römischen Kaiser von seinem Volke und der in ihm herrschenden Partei nie so geredet haben würde, so ist diese Behauptung nur ein Zeugniß von der wahrhaftigen sittlich strengen Charakteristik des jüdischen Volkes Seitens ihres Verfassers, welche an ältere prophetische Vorbilder erinnert.

Josua von Mose zum Troste c. 12. hervorgehoben, daß seine eigenen Erfolge ihm nicht durch seine Tugend oder Schwachheit, sondern durch Gottes Barmherzigkeit und Geduld zu Theil geworden seien, und daß er, Josua, die Heiden nicht wegen der Frömmigkeit des Volkes Israel vertreiben werde, sondern weil es von dem allmächtigen Gott so von Anfang vorher gesehen und verordnet und Alles unter seiner Hand sei. Dieser könne sein Volk, welches seine Gebote verlasse, wohl strafen, aber wegen seines mit einem Eide bekräftigten Bundes könne er es nicht ganz verlassen. Die Hauptstelle über die Bedeutung Moses ist c. 11., wo Josua p. 107. 13. ff. zu diesem wegen seines Scheidens Folgendes sagt: „Welche Weisheit oder Verstand ist mir, daheim . . . mit Worten entweder zu richten oder zu antworten? aber auch die Könige der Amoriter, nachdem sie es gehört haben, werden uns überwinden, da sie glauben, daß jetzt auf einmal ¹⁾ nicht existire der heilige des Herrn würdige Geist (Mose), daß der vielfache und unbegreifliche Meister des Worts, treu in allen Dingen, der göttliche Prophet auf dem Erdkreis, der vollkommene Lehrer in der Welt, jetzt nicht unter ihnen ist. Sie werden sagen: „Laßt uns wider sie ziehen. Wenn die Feinde noch einmal gottlos gegen ihren Herrn handeln, so ist kein Vertheidiger ihnen, welcher für sie Gebete bringe zu dem Herrn, wie Mose war, der große Bote (magnus nuntius), welcher in den einzelnen Stunden, Tagen und Nächten seine Knie auf die Erde geheftet hatte, betend und hinschauend auf den Herrn, der über den Erdkreis gebietet mit Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, gedenkend an den Bund der Väter und den Eid, indem er Gott versöhnt.“ Hier erscheint Mose als der ²⁾ göttliche Prophet, der vollkommene Lehrer, und zwar auf dem Erdkreis in der Welt, seine Offenbarung ist also bereits vollkommen; es bleibt kein Raum für einen höheren Christus. Er versöhnt, weil ihn Gott dazu eingesetzt hat, zwar auch das sündige Volk, weniger den Einzelnen, damit er sich dessen wieder erbarme, aber das geschieht nur durch seine priesterliche Fürbitte, unter Hinweis auf den mit den Völkern gestifteten Gnadenbund, ähnlich wie dies c. 4. auch der Prophet

¹⁾ Für semet ist semel zu lesen. Das dominus in dominus verbi entspricht dem כִּלְ oder כִּל in Umschreibungen, vergl. Winer, Gramm. des bibl. und talmud. Chaldäismus S. 54. 2.

²⁾ divinus per orbem terrarum propheta, consummatus in saeculo doctor. Ueberspannung von 5 Mose 34, 10. ff.

Daniel thut. Unser pharisäischer Zelot hat keinen Raum wie für den irdischen König, den Sohn Davids, so auch nicht für das überirdische himmlische Haupt des Messias, durch welchen die Menschheit wesenhaft bereichert würde, es sind alle einander gleich im Gottesreich, es kann nur etwa einen höchsten Propheten geben wie Mose, welcher die bereits von Mose im Wesentlichen gegebene höchste Offenbarung unter Gottes unmittelbarer Wirksamkeit in der Welt als Reich Gottes zur Herrschaft bringt. In der That scheint die einzige Stelle, welche auf eine messianische Persönlichkeit hinweist, c. 10., p. 105. 17. u. 18. in dieser Weise gedeutet werden zu müssen. „Dann ¹⁾ (bei Erscheinung der Gottesherrschaft und Ueberwindung Satans) werden die Hände des Boten, der zu oberst gestellt ist, gefüllt werden, welcher sofort jene (taxo und seine Genossen) rächen wird an ihren Feinden.“ Der Verfasser fährt fort: „Denn der Himmlische, d. h. Gott (vergl. dominus coelestis c. 4., p. 102. 10) wird vom Sitze seiner Herrschaft (c. 4., p. 102. 3. rex in alta sede) sich erheben und ausziehen von seiner heiligen Wohnung mit Unwillen und Zorn wegen seiner Söhne Erheben wird sich der höchste Gott, der ewige, der alleinige ²⁾, und wird sichtbar (palam, in der Schekina wie einst zu Moses Zeit) kommen, damit er überwinde die Heiden (gentes = *ἔθνη*, wie in der ganzen Schrift), und wird alle ihre Götzen (idola) vernichten.“ Den Boten Gottes, welcher taxo und seine Genossen an ihren Feinden in der Endzeit rächen soll, erklären wir von dem Propheten wie Mose, welcher nach 5 Mose 18, 15. 18. kommen soll, Andere z. B. Volkmar, denken an einen ³⁾ Boten vom Himmel. und zwar den Erzengel Michael unter Vergleichung von Dan. 12, 1, und Offenb. 12, 7. Allein die letztere Stelle paßt jedenfalls nicht,

¹⁾ tunc implebuntur manus nuntii, qui est in summo constitutus, qui protinus vindicabit illos ab inimicis eorum.

²⁾ Solus = *ὁ μόνος*, hinweisend auf den Monotheismus der Juden, im Gegensatz zu dem Polytheismus der Heiden und ihren gleich darauf erwähnten Götzen, 5 Mos. 32, 12. 39. 6, 4., Joh. 5, 44. 17, 3., 1 Tim. 6, 15.

³⁾ Rangen, das Judenthum in Palästina E. 453. behauptet, die rettende Erscheinung werde zunächst als der „Gesandte“ und „der Himmlische, der seinen Thron verläßt u. s. w.“, d. h. als der *מלאך יהוה* und der Messias beschrieben und darunter dann Jehova selbst verstanden, welchem der Verfasser als dem nach Außen wirkenden den Namen Bote oder Gesandte gebe. Alles Erscheinende wäre also schließlich ein und dasselbe Wesen, was sich aber schwerlich exegetisch erhärten läßt.

da es sich bei ihr um einen Kampf im Himmel, nicht, wie an der unsrigen um einen Kampf auf Erden handelt. Folgende Gründe scheinen mir entscheidend. Unser Pseudomose will nach eigener Erklärung am Eingange seiner Schrift nur eine prophetische Auslegung des Deuteronomiums geben, und in letzterem findet sich die Weissagung von dem Propheten wie Mose, welche auch durchaus zu seiner sonstigen Lehrweise, wie wir sahen, stimmt. Wie hier ferner von einem nuntius in summo constitutus die Rede ist, so heißt Mose selber in unserer Schrift c. 11., p. 107. 22. magnus nuntius, und wenn Jehova in der Schechina wie zur Zeit Moses kommen soll, um die heidnischen Römer zu überwinden, und dies Letztere auch kurz vorher seinem Gesandten (nuntius) zugeschrieben wird, so erinnert dies an die Darstellung 5 Mose 31, 3, wo Jehova mit Josua vor dem Volke Israel einherzieht, um die Heiden zu besiegen. Besonders entscheidend ist noch der Umstand, daß jener Bote gar nicht als vom Himmel kommend vorgestellt wird, sondern ihm als einem Gegenwärtigen sofort die „Hände gefüllt“ werden, und sodann diese Phrase ¹⁾ selbst, welche nicht auf einen Engel, sondern auf einen irdischen Priester weist, dessen Hände bei seiner Inthronisation mit Segen gefüllt wurden, also auf einen Priesterpropheten, wie auch Mose war, und wenn sie allgemeiner zu fassen sein sollte, höchstens auf einen irdischen Propheten überhaupt ohne nähere Bestimmung seines Namens. Pseudomose, welcher Mose als Mittler des Bundes bezeichnet, hat gewiß auch in dem Boten des Bundes (מִלְאָךְ הַבְּרִית) Mal. 3, 1. den Propheten wie Mose gesehen. Somit erhellt, daß die pharisäische Fraction der Zeloten (ob Alle, ist zweifelhaft, da die Messiasvorstellungen damals noch sehr wechseln) einen gottgesandten Retter und Propheten erwartete, der aber nach Person und Werk wesentlich nicht mehr als Mose war. Er ist nicht etwa der wiedererscheinende Mose, sondern wird von diesem ausdrücklich unterschieden, da nach c. 10., p. 106. 9. von dem Weggange Moses bis zu seiner Ankunft (usque ad adventum illius) 250 Zeiten oder Jahrwochen gerechnet werden, wodurch das protinus im Anfange des Capitels nach seinem Eintritte näher erklärt werden soll. Uebrigens wird auch 1 Makk. 14, 41. bei der Erhebung des Makkabäers

¹⁾ מִלְאָךְ 2 Mose 28, 41. 29, 9., 3 Mose 21, 10. Pseudomose läßt auch den taxo aus dem Stamme Levi sein. Da der Zetet keinen Messias aus dem königlich Davidischen Geschlechte hatte, so sollte er wenigstens aus dem Priesterstamme sein.

Simon hingewiesen auf die Ankunft des προφήτης πιστός, d. h. eines Propheten wie Mose, von welchem das auch in unserer Schrift von ihm vorkommende Prädikat πιστός charakteristisch ist, 4 Mose 3, 2., Hebr. 3, 2. Ähnlich wird dann auch im Neuen Testament grade in Galiläa der von Mose verkündete Prophet Joh. 1, 46. 6, 14. als der höchste Retter in der Endzeit erwartet, wovon die Vorstellung zu unterscheiden ist, welche jenen Propheten etwa neben Elias nur als Vorläufer des eigentlichen Χριστός auftreten läßt (vergl. Matth. 16, 14. ff.) wie höchst wahrscheinlich Joh. 7, 40. und wohl auch Joh. 1, 21. 23., wenn man nicht annehmen will, daß ὁ προφήτης auch hier den höchsten Retter bezeichnet, welcher eben nach der Annahme Mancher, wie wir aus unserm Schriftstück urkundlich sehen, namentlich auch der pharisäischen Zelotenpartei nicht Χριστός, unter welchem man meistens den kommenden königlichen Davidssohn verstand, genannt wurde und also von diesem unterschieden werden konnte. Zu unterscheiden von den beiden genannten Vorstellungen ist noch die Anschauung, welche in dem Propheten des Mose zwar ein messianisches Element sieht, dieses sich aber in den Weissagungen der späteren Propheten zum Χριστός näher bestimmen läßt, was unstreitig die Meinung der gewöhnlichen pharisäischen Partei und die Andeutungen Jesu Joh. 5, 46. folgende Anschauung seiner Jünger Aposteln 3, 22. ff. 7, 37. war. Es fragt sich nur, wie die Einzelnen den Begriff des Messias dann genauer bestimmten, worauf hier nicht eingegangen werden kann. Die Ausleger von Joh. 1, 21. u. s. w. werden sich aus unserer Schrift, die wahrscheinlich eine ganze einflußreiche Partei vertritt, über den dort erwähnten „Propheten“ Rath erhalten können.

Unsere Schrift gehört zu den edlern des spätern Judenthums, das Dringen auf eine kleinliche Beobachtung der jüdischen Sagen, wie sie der gewöhnliche Pharisäismus bietet, tritt gegen die großartige opferfreudige Hingabe an die Ehre des Einen wahren Gottes zurück. Auch fehlt in ihr noch der Fanatismus des späteren Zelotenthums. Aber deutliche Spuren desselben sind darin vorhanden, daß nirgends von der Ausdehnung des Heils auch auf die Heidenwelt, von der Bekehrung der Indern zu dem Einen wahren Gott etwa in der Form des Mosaismus geredet wird. Gott hat den Erdbreis wegen des von ihm erwählten jüdischen Volkes geschaffen und die Heiden scheinen fast nur dazu da zu sein, um in der Hand Gottes eine Zuchttruthe für die Sünden Israels c. 12., p. 108. 20. ff. zu sein und schließlich

wegen ihrer Sünde und ihres Götzendienstes gerichtet zu werden, während den zehn und den zwei Stämmen ihre gegenseitige Schuld c. 2—4. in versöhnlicher Weise vorgehalten wird. So wird die Offenbarung durch Mose im Pentateuch gegeben, damit die Heiden rücksichtlich ihrer irrigen Kosmo- und Theogonien, welche den Einen Gott und Schöpfer der Welt nicht kennen, widerlegt werden, von ihrer Bekehrung hätte grade hier geredet werden sollen c. 1., p. 99. 16. ff. „Es schuf Gott den Erdkreis wegen seines Volkes und er faßte ¹⁾ den Entschluß, diese Entstehung der Creatur, und zwar vom Anfange des Erdkreises an, offenbar zu machen, damit in Betreff ihrer die Heiden (von den Juden) gerügt würden, wie sie schimpflich unter einander durch Disputationen (in Folge ihrer Uneinigkeit über diese Frage) sich rügen.“ Auch c. 12. heißt es zwar: „Alle Heiden, welche auf dem Erdkreise sind, schuf Gott und uns, er sah jene vorher und uns von Beginn der Schöpfung der Erde und bis zum Ende der Welt und Nichts ist von ihm vernachlässigt bis ins Kleine u. s. w.“ Aber hieraus wird doch für Israel nur die Folgerung gezogen, daß es sich deshalb nicht vor den Heiden zu fürchten habe, nicht aber, daß Gott sich auch der Heiden erbarmen werde. Und ebenso wenig wird der oben erwähnte Gedanke, daß Mose der göttliche Prophet auf dem Erdkreis, der vollkommene Lehrer in der Welt sei, zu Gunsten der Heiden gewendet. Es wird eine Bekehrung der Heiden nicht geradezu geleugnet, aber das Gewicht legen auf die politische Seite der Theokratie, der unmittelbare Druck, welchen die zelotische Partei unter dem ihnen verhaßten Halbjuden Herodes und dem heidnischen Rom erfuhr, besonders aber der scharfe Gegensatz zu allem heidnischen Wesen ließ jene Seite der messianischen Hoffnung so gut wie ganz zurücktreten. Bei allen einzelnen Schattenseiten des damaligen Zelotismus dürfen wir indeß nicht vergessen, daß nicht blos ein Apostel Simon früher Zelot war, sondern auch die Söhne Zebedäi im Geiste des Elias eiferten und auch Paulus sich Gal. 1, 14. als *περισσοτέρως ζήλωτης τῶν πατριῶν παραδόσεων* bezeichnet, womit ich aber nicht behaupten will, daß er auch der Fraction der pharisäischen Zeloten angehört habe.

¹⁾ Für non coepit ließ concepit, für et . . arguant ließ ut . . arguunt.

Die Abendmahlslehre der griechischen Kirche in ihrer geschichtlichen Entwicklung.

Von

Dr. Georg Eduard Steitz in Frankfurt a. M.

Schluß.¹⁾

§. 47. Die griechische Abendmahlslehre in den Zeiten der Unionsverhandlungen und das allmähliche Eindringen der römischen Transsubstantiationslehre in die griechische Theologie bis zur symbolischen Feststellung der letzteren.

Kiesling, *historia concertationis Graecorum Latinorumque de transubstantione in sacrae Eucharistiae sacramento*. Lips. 1754.

Seit dem Sturze des lateinischen Kaiserthums in Constantinopel und der Wiederaufrichtung des byzantinisch-griechischen Kaiserthrones durch Michael Paläologus bemühten sich die Kaiser, in gefährlichen Reichslagen eine Versöhnung mit der abendländischen Kirche einzuleiten. Diese Verhandlungen, mehrmals angeknüpft, zum Abschluß gebracht, wieder abgebrochen und aufgelöst, schieden die griechische Kirche in die beiden Heerlager der Unionsfreunde (*латинόφρονες*) und Unionsgegner, haben aber auch durch den lebhafteren Verkehr des Morgenlandes mit dem Abendlande römischen Vorstellungen den Eingang in die griechische Theologie überhaupt erleichtert. Schon Urban IV. leitete durch Absendung von Minoriten nach Constantinopel diese Verhandlungen ein, Clemens IV. ließ 1267 dem Kaiser ein Glaubensbekenntniß der römischen Kirche zur Annahme vorlegen (Raynald. *annales eccles. ad ann. 1267. Nr. 72—79*), dem sich Michael nach langem Zögern in einem Briefe an Gregor X. 1274 feierlich unterwarf. In demselben ist nicht nur der Glaube an die sieben Sacramente der römischen Kirche ausgesprochen, sondern es

¹⁾ Siehe Bd. IX, 409—481. X, 64—152., 399—463. XI, 193—253. XII, 211—286. XIII, 3—66.

wird auch von der Eucharistie insbesondere gesagt: „das Opfer (ἱερουργημα) der Eucharistie bereitet (ἐκτελεῖ) die römische Kirche aus ungesäuertem Brod, indem sie festhält und lehrt, daß durch die heilige Weihehandlung selbst (ἐν αὐτῇ τῇ ἱεροτελεσίᾳ) das Brod wahrhaft in Leib und der Wein in Blut des Herrn Jesu Christi transsubstantiirt wird“ (μετονοσιοῦσθαι Mansi XXIV, 72, Raynald. ad ann. 1274. Nr. 14). Noch im Jahre 1277 vereinigte sich eine Synode zu Constantinopel unter dem Vorſitz des Patriarchen Joh. Bessus (oder Bessus nach griechischer Aussprache) zu einer Umſchreibung dieses Bekenntnisses mit Einflechtung griechischer Anschauungen und Eigenthümlichkeiten, wie z. B. die Transsubstantiation des gesäuerten oder ungesäuerten Brodes darin als Wirkung der Kraft des heiligen Geistes (in Folge der Epiklese) dargestellt wird (Mansi XXIV, 188 flg. Raynald. ad ann. 1277. Nr. 32). Nikolaus III. war über dieses Entgegenkommen ſichtlich erfreut, forderte aber doch, daß die griechischen Bischöfe den Wortlaut der Confession Clemens' IV. und Gregorius' X. nicht willkürlich alterirten (ebendaſ.). Es ist dies das erste Vorkommen des dem lateinischen Worte transsubstantiare nachgebildeten Ausdrucks μετονοσιῶν und bezeichnet das Ziel, zu welchem der geschichtliche Verlauf auch der griechischen Entwicklung in diesem Dogma geführt hat. In den folgenden Verhandlungen kommt keine Spur mehr vor, daß man über die Zahl der Sacramente oder über die Thatſache der Brodverwandlung disputirt hätte. Das Florentinische Unionsdecret, die definitio concilii Florentini vom Jahre 1439 (bei Gieseler II, 4, 1. Aufl. S. 541 Anm. c.), beſchränkt ſich auf die vier bekannten Artikel: den Ausgang des Geistes vom Vater und vom Sohn, den Gebrauch des gesäuerten und ungesäuerten Brodes, die Anerkennung des Purgatoriums und des römischen Primates. In Betreff des Abendmahles kam nur in den Synodalverhandlungen die Form des Sacraments zur Sprache. Während nämlich die Griechen nach altkirchlicher Anschauung die Verwandlung (μεταβολή) der Elemente in Christi Leib und Blut als Wirkung der priesterlichen Epiklese oder vielmehr der Kraft des Geistes betrachteten, und das Recitiren der Einſegungsworte nur als die bedingende Voraussetzung dieser übernatürlichen Wirkſamkeit ansahen, führten die Lateiner ihre Transsubstantiation allein auf die wirkende Macht des Wortes Christi zurück. Der Erzbischof von Nicäa, nachmaliger Cardinal Bessarion, vertheidigte die römische Anſicht gegen die Einwürfe des Metropolitens Marcus Eugenitus von Ephesus, der an dem genuinen griechischen

Standpunkt festhielt. In die Unionsformel wurde keine darauf bezügliche Bestimmung aufgenommen. Das Wort *μετουσίωσιν* schlummerte in den römischen Archiven seit den Tagen Michaels und sollte erst wieder durch Georg Scholarius oder Gennadius kurz vor dem Untergange des byzantinischen Kaiserreiches erweckt werden. Aber die Einflüsse der Unionsverhandlungen und der durch sie vermittelten Bekanntschaft mit der abendländischen Theologie treten doch selbst bei solchen theologischen Schriftstellern deutlich zu Tage, welche sich am reinsten von dem eigenthümlichen Geiste der griechischen Kirche durchweht zeigen. Schon bei Nikolaus Kabasilas (um 1354) sehen wir die sieben Mysterien der abendländischen Kirche keimen; Simeon von Thessalonich († 1429.) widmet ihnen eine eingehende Besprechung, und doch vertreten beide Männer entschieden die Denkungsweise ihrer Kirche. In dem ersteren hat die griechische Mystik in seltener Zartheit, Innigkeit und Tiefe ihre letzte Blüthe entfaltet, aber durch seine Schriften klingen auch schon Vorstellungen an, die eine nicht bloß zufällige Verwandtschaft mit der lateinischen Scholastik zeigen. Simeon repräsentirt den liturgischen Zug der morgenländischen Kirche in seiner schärfsten Ausbildung und der ganzen Intensivität seines Interesses. Kabasilas hat die Verwandlung des Brodes und des Weines in den Leib Christi und die Identität des eucharistischen mit dem wirklichen Leibe auf das stärkste und mit wiederholter Ablehnung jeder bloß bildlichen Auffassung ausgesprochen, aber er wie Simeon verzichtet darauf, den wunderbaren Vorgang in seiner mystischen Undurchdringlichkeit durch eine Theorie zu analysiren und zu erklären. Den Ausdruck *μετουσίωσις* gebrauchen beide so wenig als Marcus von Ephesus († 1449). Aber auch bei den Unionsfreunden hat dieser abendländische Begriff nicht ohne Mühe und nur allmählich den significanten griechischen Ausdruck erreicht. Manuel Kalekas (um 1360), der die Lehre von den sieben Mysterien nach der Schablone des Thomas von Aquino behandelt, und den seine Bewunderung für die thomistische Theologie zuletzt in den Dominikanerorden geführt haben soll, lehrt die Transsubstantiation unzweideutig, aber da er den Begriff der Substanz (*οὐσία*) mit dem vieldeutigen Worte *ὑποκείμενον* bezeichnete und den Accidentien (*τοῖς συμβεβηκόσι*) entgegenstellte, konnte er nicht zu dem Ausdrucke *μετουσίωσις* gelangen. Johannes Plustadenus bezeichnet zwar in seiner Schutzschrift für das Florentiner Concil die Substanz mit *οὐσία*, aber auch er hat noch nicht den significanten Terminus für das Ganze der Lehre. Zuerst begegnet er uns wieder

bei Georg Scholarius, wahrscheinlich in der unionsfreundlichen Periode seines Lebens, und zwar in einer zusammenhängenden apologetischen Erörterung des Begriffs, dessen subtile Bestimmungen er sämmtlich dem Thomas von Aquino entlehnt hat. Nach der Eroberung Constantinopels bestieg er unter seinem Mönchsamen Gennadius den Patriarchenstuhl der nunmehrigen Hauptstadt des türkischen Reiches.

Die furchtbare Verödung des geistigen Lebens in Griechenland unter dem Drucke der türkischen Herrschaft hat die litterarische Thätigkeit fast ein Jahrhundert lang unterbrochen. Erst durch die Correspondenz des Patriarchen Jeremias II. von Constantinopel († 1594) mit den Tübinger Theologen wurde sie wieder aufgenommen. Sein Antwortschreiben bezeugt die fortdauernde Anerkennung der sieben Mysterien in der griechischen Kirche; seine Erläuterung über das Abendmahl zeigt klar, daß er trotz des Nachdrucks, den er auf die Verwandlung der Elemente legt, wohl die Einheit, aber nicht die Identität des eucharistischen und himmlischen Leibes festhält, und daß er nicht den letzteren als Object der Distribution und des Genusses betrachtet. Fast sämmtliche griechische Schriftsteller der folgenden Zeit sind Peloponnesier, Kreter und Chier, die als venetianische Unterthanen ihre Bildung in Venedig und Padua gesucht, und ungeachtet ihres zähen Beharrens bei den bestrittenen Eigenthümlichkeiten ihrer Kirche, dennoch mit scholastischen Begriffen und Unterscheidungen operirt und auch römische Ansichten sich angeeignet haben. Die Siebenzahl der Mysterien ist ihnen unbezweifelbare Thatsache des katholischen Glaubens. Des Jeremias Zeitgenossen, Gabriel von Philadelphia und Meletius Pegas, Patriarch von Alexandrien, haben auch die Verwandlung der Abendmahls-elemente unter der Bezeichnung und dem Gesichtspunkte der *μετουσίωσις* behandelt und diese Lehre mehr oder weniger mit ihren scholastischen Distinctionen und Consequenzen dargestellt. Als aber Cyrillus Lukaris auf dem Patriarchenstuhle von Constantinopel unverhohlen mit dem Bekenntniß des Calvinismus hervortrat (seit 1629) und sein Wagniß mit dem Leben büßte (1638), wurde seine Confession von den Synoden zu Constantinopel (1638) und Jassy (1642) einfach verworfen, von seinem ehemaligen Schützling, dem Mönch Meletius Syrigus, aber durch die Lehre von der *μετουσίωσις* bekämpft, welche die von dem Letzteren überarbeitete Confession des Mogilas (1643), die Synode von Jerusalem unter dem dortigen Patriarchen Dositheus (1672), und die Synode von Constantinopel unter dem Patriarchen Kallinikus (1691) mit symbolischem

Ansehen bekleidet haben. Nur die Confession des nachmaligen alexandrinischen Patriarchen Metrophanes Kritopulus vom Jahre 1625 athmet in diesem Jahrhunderte, wie vorher die Schriftstücke des Jeremias, noch den eigenthümlichen Geist der griechischen Kirche, ist aber ein bloßes Privatbekenntniß.

§. 48. Nikolaus Kabasilas, Erzbischof von Thessalonich, 1354. Gaß, die Mystik des Nikolaus Kabasilas vom Leben in Christo. Greifswald, 1849.

Unter den ausgezeichneten Erzbischöfen Thessalonichs leuchtete im Mittelalter Nikolaus Kabasilas, in welchem sich die speculative Richtung der älteren griechischen Mystik mit der ascetischen verschmolz, von Allen, welche bis dahin die Lehre von den Mysterien behandelt haben, der umfassendste und tief sinnigste Bearbeiter. Anfangs Sacellarius zu Constantinopel, schloß er sich in den Thronstreitigkeiten dem Reichsverweser Johannes Kantakuzenus an und war 1354 der Nachfolger des Gregorius Palamas auf dem Metropolitensuhle zu Thessalonich. Schon in dem Hesychastenstreit, der auch die Lehre von den Mysterien berührte, spielte er eine hervorragende Rolle. Zur Rechtfertigung des leiblichen Schauens des ungeschaffenen Lichtes, dessen sich die Athosmönche rühmten, machte ihr Vertreter Gregorius Palamas die pseudodionysische Unterscheidung zwischen Gottes Wesen und seinen ungeschaffenen Energien (Weisheit, Kraft, Leben, Rath, Wahrheit, Licht, Gericht, Schlaf, Trunkenheit) geltend und bezeichnete die letzteren als ebensovieler differente Gottheiten (Niceph. Gregor. histor. Byzant. XIX, c. 3. § 8). Da nach seiner Ansicht die göttliche Substanz vermöge ihrer transcendenten Natur nicht in die subso-larische Welt herabsteigen kann, folgerte er, daß auch Wein und Brod niemals Leib und Blut Christi würden, sondern nur der Typus von ihnen seien (lib. XXIV, c. 1, § 10), wogegen sein Gegner Nicephorus Gregoras sich auf die Lehre des Damasceners berief, der nicht von einer substanzlosen Wirkung im Abendmahl, sondern von der Substanz des Geistes selbst rede, von dem Brode, das nicht Bild jenes erlösenden Leibes werde, sondern dieser selbst (§ 11, 12). Die Differenz, die auf vier Synoden seit 1341 zu Constantinopel verhandelt wurde, kam erst auf der letzten 1351 zur Entscheidung. Sämmtliche Bischöfe und der Kaiser Johannes Kantakuzenus erklärten sich für die Berechtigung des Unterschiedes zwischen der göttlichen *οὐσία* und *ἐνέργεια* und bestimmten, daß das Taufwasser und das eucharistische Brod die heiligende Weihe nicht jener verdanke, sondern einer unge-

schaffenen Gnade und Wirkung, die von der *οὐσία* Gottes gänzlich verschieden sei (lib. XXI, c. 3, § 10). Der anstößige Ausdruck *θεότητες* und die typische Auffassung des eucharistischen Brodes waren in diesem Beschlusse vermieden. Unter denen, welche ihm beitraten und sich von Nicephorus Gregoras zurückzogen, befand sich auch der alte Freund des letzteren, Kabaſilas. In einem Gespräche, welches beide pflogen, erklärte dieser unumwunden, nur an den ungeschaffenen Energien Gottes nähmen die Geschöpfe Theil, durch sie würden die Menschen ihrer Creatürlichkeit enthoben (*ἀκρίστον γίνεσθαι*), werde alles Heilige geheiligt, insbesondere die Taufe und das Brod, das in den Mysteriis für uns geopfert und verwandelt werde (*μεταβαλλόμενος*), an der göttlichen Substanz aber nehme nichts Theil (XXII, 4. § 6). Daß aber Kabaſilas damit nicht auch die Ansicht von dem typischen Charakter des eucharistischen Brodes vertreten wollte, wird das Folgende zeigen.

Wir besitzen von ihm zwei Schriften: die *expositio liturgiae* (*ἐξηγησία τῆς θείας λειτουργίας* in der biblioth. patr. Paris. XII, 448 flg.) und das Leben in Christo (*περὶ τῆς ζωῆς ἐν χριστῷ*), durch dessen Herausgabe sich Gaf ein großes Verdienst erworben hat. Wenn derselbe in seiner trefflichen Einleitung vorzugsweise die letztere Schrift berücksichtigt hat, so möchten wir das Hauptaugenmerk auf die erstere lenken. Auf das Glücklichsste hat Kabaſilas darin die zarte Innerlichkeit des Maximus mit der vorwiegend objectiven Haltung des Sophronius und Germanus ausgeglichen, ohne sich wie diese in das kleine Detail zu verlieren: es zieht sich darum auch bei ihm ein fester Faden hindurch und verknüpft das Einzelne zum lebendigen Ganzen. Wie den beiden zuletzt Genannten hebt sich auch dem Kabaſilas das consecrirte Brod und sein Genuß von allen übrigen symbolischen Cultushandlungen ab, es ist nicht mehr wie vor der Weihe Typus des Leibes Christi, sondern dieser selbst. Bei dem großen Umfange der Schrift (53 Capitel auf 75 Foliospalten) müssen wir uns auf die Angabe des Wesentlichsten beschränken.

Das Werk der Mysterienweihe ist die Verwandlung (*μεταβολή*) der Gaben in den göttlichen Leib und das Blut; ihr Zweck die Heiligung der gläubigen Empfänger, die Sündenvergebung und die Erwerbung des Himmelreichs. Die Gebete, Psalmen und was sonst dabei stattfindet, sollen die Gläubigen heiligen und theils zum würdigen Empfang, theils zur Bewahrung der Heiligung disponiren (*διατιθέναι*); dies geschieht theils durch ihren frommen Inhalt, theils dadurch, daß

alle Cultushandlungen den Verlauf des irdischen Wandels Christi von seinem Anfang bis zu seinem Ende darstellen, das Opfer aber (die *θυσία*, Consecration) verkündigt seinen Tod, seine Auferstehung und seine Erhöhung, denn es verwandelt die Gaben in den Leib des Herrn selbst, der das Alles erfahren hat, in den gekreuzigten, auferstandenen und zum Himmel aufgefahrenen; es stellt das Alles nicht bloß dem Gedanken, sondern auch den Sinnen gegenwärtig dar, damit wir von der Größe seiner Erbarmung erschüttert, dem Heiland Seelen und Leben anvertrauen und unsere Herzen mit dem Feuer seiner Liebe entzünden (c. 1). Wir erkennen darin leicht die nähere Ausführung des Gedankens von Thomas von Aquino, daß das Wesentliche des Sacraments in der nicht bloß bildlichen, sondern realen Gegenwart Christi kraft des Consecrationsactes liege, alles Andere aber nur durch Repräsentation der Passion zur Disposition und Präparation des mystischen Leibes, der feiernden Gemeinde, diene (Summ. p. III. qu. 83. art. 3—5).

An die Stelle sowohl der alten blutigen Opfer als der Weihegeschenke ist Christi Leib getreten, denn Weihegeschenk an Gott war er selbst in seinem ganzen Leben, Opfer zur Ehre des Vaters in seiner Passion. Darum hat er Brod und Wein, die als specifisches Nahrungsmittel des menschlichen Lebens dieses selbst repräsentiren und zugleich seinen Leib bedeuten (*σημαίνειν*), im Abendmahle zuerst Gott gezeigt und als Weihegeschenk aufgestellt; darum bringt sie auch die Kirche nicht sofort zum Altar (der nur für die *θυσία* bestimmt ist), sondern stellt sie zuerst als Weihegeschenk (mit symbolischer Bedeutung auf der Brotheiße) auf (c. 2 u. 3). Wie die Alten ihre Gaben, welche sie dem Priester einhändigten, von der übrigen gleichartigen Masse absonderten, so werden nicht alle Brode geweiht, sondern nur das eine, das der Priester auf die Platte legt, zum Altar bringt und opfert (*ιεροουργεί*), damit es in den Leib Christi verwandelt werde, den er uns für das ihm dargebrachte Brod giebt (c. 4, 5). Er hat diese Handlung zu seinem Gedächtniß verordnet, denn wie die Städte der Alten die Siege ihrer Helden auf ihre Bildsäulen zeichneten, so zeichnet die Kirche seinen Siegestod auf diese Gaben, aber während jene in den Standbildern ihrer Wohlthäter nur den Typus ihres Leibes hatten, so giebt uns diese Darbringung (*προσάγωγη*) nicht bloß den Typus seines Leibes, sondern den Siegeshelden selbst, seinen Leib selbst (c. 9).

Nach der Entlassung der Katechumenen (c. 23) nimmt der Priester,

bevor er zur Consecration (*ἑνόςια*) übergeht, die Gaben und trägt sie, von Kerzen begleitet, von Weihrauch umwallt, feierlich langsamen Schrittes auf seinem Haupte (von der Prothefis) durch das Schiff der Kirche zum Altar, die Anwesenden aber singen und fallen vor ihm nieder, indem sie bitten, daß er ihrer dabei gedenke. Dies ist die sogenannte *μεγάλη εἴσοδος*. Da dieses Niederfallen den Lateinern großen Anstoß gab, warnt Kabaſilas, daß man nicht irrthümlich diese gewöhnliche Art des großen Eingangs mit dem in der Tessarakoste bei der *λειτουργία τῶν προηγιασμένων* üblichen verwechsle, denn bei diesem seien die Gaben bereits geweiht und Leib und Blut Christi selbst, in der gewöhnlichen Liturgie aber seien sie zur Zeit des großen Einganges noch *ἄφντα*, noch nicht consecrirt (*τετελεσμένα* c. 24), die Ehrfurchtsbezeugung kann daher auch nur dem zur Zeit noch bildlichen Charakter der Elemente gelten. Hierauf folgt die Opferhandlung selbst. Der Priester recitirt (*διηγείσθαι*) nämlich die Einsetzung und die Stiftungsworte, dann betet er auf den Knien, indem er jene Worte auf die vorgelegten Gaben bezieht (*ἐφαρμόζειν*), daß diese den heiligen Geist aufnehmen und das Brod in seinen Leib selbst, der Wein in sein Blut selbst verwandelt werde. Damit ist der ganze sacrificielle Consecrationsact (*τὸ πᾶν τῆς λειτουργίας*) vollendet und das große Opfer (*θῦμα καὶ ἱερεῖον*), für die Welt geschlachtet, liegt auf dem Altar, das Brod ist nicht mehr Typus des Herrnleibes und trägt nicht mehr wie ein Gemälde die Inschrift des erlösenden Leibes, sondern ist der Leib selbst, der alle Schmach erfahren, der gekreuzigte, der vor Pontius Pilatus ein gutes Bekenntniß bekannt hat u. s. w. In gleicher Weise ist der Wein das Blut selbst, das aus dem geschlachteten Leibe geflossen; dieser Leib, dieses Blut, das vom heiligen Geiste gebildet, von der Jungfrau geboren, begraben, am dritten Tage auferstanden, zum Himmel zurückgekehrt ist und zur Rechten des Vaters sitzt (c. 27). Bürgschaft dafür ist das Wort Christi, die Wirksamkeit des Geistes, der in der Kirche gegenwärtig durch Hand und Zunge des Priesters die Myſterienweihe vollzieht, endlich die Verheißung, die uns der Herr gegeben hat, daß er bei uns bleiben wolle alle Tage bis an der Welt Ende, und die er dadurch erfüllt, daß er als ewiger Priester selbst sein Priesterthum verwaltet und in dem heiligen Dienst, den er vollzieht, uns als Fürsprecher bei dem Vater ununterbrochen vertritt. Die Gegenwart des Geistes in den Myſterien ist eine unsichtbare, der Herr aber wird darin gesehen und berührt. (c. 28). Die Realität der Verwandlung und die Identität des eucha-

ristischen Leibes mit dem geschichtlichen und erhöhten mit Ausschluß jeder bloß symbolischen Auffassung kann nicht stärker ausgesprochen werden, als es hier geschieht — der Vorgang selbst aber bleibt völlig unerörtert und nichts läßt uns errathen, ob Rabasilas sich die Verwandlung dynamisch, durch Assumption oder in andrer Weise vermittelt denke.

Während die Lateiner die Verwandlung durch die Einsetzungsworte causirt denken, legten die Griechen das Hauptgewicht bei der Consecration auf das Weihegebet des Priesters und die Kraft des Geistes, durch deren Wirkung erst auf Grund jener recitirend (*ἐν εἰδει διηνήσεως* c. 29) gesprochenen Worte der in ihnen verheißene mystische Vorgang zu Stande kommt. Diese Differenz beider Kirchen kommt zum ersten Male bei Rabasilas zur Erörterung, aber die griechische Anschauung läßt sich bis zu den ältesten Zeiten verfolgen und ist keineswegs, wie später Georg Koresius behauptete, eine Neuerung des Rabasilas (bei Stieren in seiner Ausgabe des Irenäus II, 413 flg.). Die Einwürfe der Lateiner sind nach Rabasilas folgende. Wie das Schöpferwort: Wachset und mehret euch, durch alle Zeiten kräftig fortwirkt, so auch das Stiftungswort; die, welche dem letzteren noch Gebete zufügen, verrathen darum nur den Unglauben an seine wirkende Kraft und thun etwas Ueberflüssiges; sie setzen ihre Zuversicht auf ihr eigenes Werk und machen das Sicherste, den sacramentlichen Effect, von einer unsicheren Bedingung abhängig, da es ungewiß bleibt, ob Gott das Gebet erhört. Dagegen Rabasilas: Auch jenes Schöpferwort setzt zu seiner fortgehenden Wirksamkeit, der Kindererzeugung, die menschliche Mitwirkung, die Ehe, voraus; darum wird die Ehe fürbittend eingesegnet; so wird auch das Stiftungswort erst in dem priesterlichen Gebete zum Zustandekommen des Mysteries wirksam, wie auch der Tod Christi zwar der Grund der Sündenvergebung ist, aber an dem Einzelnen erst durch Glaube, Buße, Bekenntniß und priesterliche Fürbitte zu diesem Effecte kommt; der Betende vertraut nicht sich selbst, sondern flüchtet an sich selbst verzweifelnd zum allmächtigen Gott, zumal da er einen übernatürlichen Erfolg erwartet; die Sicherheit dieses Gebetes ruht auf Gottes Wille und Verheißung und ist darum unfehlbar gewiß. Auch das Myron, die Ordination, die Absolution der Pönitenten, das letzte Mysterium des Deles (*τὸ τελευταῖον τοῦ ἐλαίου μυστήριον*) werden durch Gebet der Priester theils getweicht, theils ertheilt: mit der Gewißheit der sacramentlichen Gebetserhörung würde zugleich

das Priesterthum, die Altarweihe, die Realität der Eucharistie, der Sündenvergebung, ja des ganzen Christenthums in Frage gestellt (c. 29). Nehmen wir zu den genannten Handlungen noch die Taufe hinzu, so finden wir zum ersten Male bei Rabasilas die sieben Sacramente der Lateiner in der griechischen Kirche ausgesprochen, und zwar ohne daß er gegen diese Zählung oder den sacramentlichen Charakter dieser Handlungen irgend eine Einwendung erhöhe.

Er wirft hierauf (c. 32) in der Weise der abendländischen Scholastik eine Reihe von Fragen über das Wesen der *θυσία* auf. Da dieselbe nämlich nicht Typus eines Opfers, sondern selbst Opfer (*θυσία*) und Schlachtung (*σφαγή*) ist, so fragt sich, was wird eigentlich geopfert: das Brod oder der Leib des Herrn? Wann werden die Gaben geopfert, vor der Consecration (*πρὸ τοῦ ἁγιασθῆναι*) oder nach derselben? Wird das Brod geopfert, mit welchem Rechte sehen wir dann in den Mysterien das Lamm Gottes selbst? Wird der Leib geopfert, wie kann der unsterblich gewordene auf's Neue dem blutigen Opfertode (*σφαγή*) verfallen? wie besteht dann die Aussage der Schrift, daß er, einmal gestorben, hinfort nicht mehr stirbt? So scharfsinnig und scholastisch diese Fragen gestellt sind, so einfach ist an sich die scheinbar verwickelte mystische Lösung derselben. Die *θυσία* findet weder vor noch nach der Consecration statt, sondern mit und in ihr. Sie ist keine blutige (*σφαγή*), sondern die Verwandlung des ungeschlachteten Objectes in das geschlachtete, des Brodes in den (einmal am Kreuze) blutig geopferten Leib Christi. Folglich findet eine blutige Opferung (*σφαγή*) überhaupt nicht statt, weder an dem Brode, denn dieses hat mit einer solchen nichts zu thun, noch an dem Leibe, denn dieser hat sie einmal erfahren und erfährt sie nun nicht mehr, sondern nur als der einmal blutig geopfert, nun unsterbliche (d. h. mit den ihm immanenten unvergänglichen Wirkungen des Kreuzesopfers) kommt er in der mystischen *θυσία* in Betracht. Der Brode und der Verwandlungen sind viele, aber der terminus ad quem der letzteren ist in allen nur einer, nämlich der eine Leib Christi, der unsterblich im Himmel lebt und in welchen die Brode verwandelt werden. Ebenso giebt es nur eine *σφαγή*, die an dem Kreuze vollzogene. Damit haben alle jene Probleme ihre Auflösung empfangen. Die *θυσία* unterscheidet sich darum im Sinne des Rabasilas ebenso von der *προσάγωγη*, der Darbringung der Brode im Officium der Prothesis, als von der *σφαγή*, dem Kreuzesopfer, sie fällt ihrem Begriffe nach durchaus mit dem *ἁγιασμός*, der Consecration, und seiner

Wirkung, der μεταβολή, zusammen, in welcher letzteren das specifische Werk der Hierurgie zur Vollendung kommt.

Sobald der Priester die *ἱεὶρα* vollendet hat und das Pfand der Erbarmung, das Lamm Gottes, auf dem Altare liegt, bekennt er (c. 33), gestützt auf diesen Mittler und Fürbitter, seine eigenen Verschuldungen vor Gott und fleht für sich und für die Lebendigen und Todten, für welche die Gaben dargebracht wurden, daß Gott dieselben annehme und ihnen den erbetenen Effect gewähre.¹⁾ Zu den Worten: „den Heiligen das Heilige!“ bemerkt Rabasilas, daß dabei nicht an vollkommene Heilige zu denken sei, sondern nur an solche, die nach der Vollkommenheit streben; sie heißen Heilige wegen des Heiligen, dessen Leib und Blut sie als seine Glieder genießen, als Fleisch von seinem Fleisch und Wein von seinem Wein. Nur wer durch die Sünde zum Tode von diesem Leibe geschieden ist, muß auch von der Communion ausgeschlossen werden. Die Gemeinde antwortet auf jenen Ruf: „Ein Heiliger, ein Herr Jesus Christus“ u. s. w. Denn wie die eine Sonne sich in vielen Spiegeln so reflectirt, daß man viele Sonnen wahrzunehmen glaubt, so theilt sich der eine Heilige vielen Seelen mit und zeigt im vielfältigen Reflexe viele Heilige (c. 36). Diese durch den eucharistischen Genuß vermittelte Gemeinschaft mit Christo ist keine symbolische, weder eine nominelle noch moralische, sondern eine reale und organische, wie die Verbindung des Herzens und der Glieder, der Wurzel und der Zweige, des Weinstocks und der Reben: Leib und Blut Christi werden aber nicht wie andere Speisen in den menschlichen Leib umgesetzt, sondern verwandeln die Seele in ihre eigene Natur, wie das glühende Eisen in die stärkere Natur des Feuers verwandelt erscheint. Könnte man diese Gemeinschaft Christi mit den Seinen mit Augen wahrnehmen, so würde man in allen nur den einen Leib des Herrn erblicken (c. 38). Gleichwohl ist Rabasilas weit entfernt, die Wirkungen des sacramentlichen Genusses auf die Seele zu beschränken, auch der Leib ist daran, aber nur in secundärer Weise, theilhaftig. Durch die leibliche Vermittlung werden die Gaben empfangen, aber sie dringen zuerst in die Substanz (*οὐσία*) der Seele und von dieser aus theilen sie sich wieder dem

¹⁾ Nach c. 50 findet eine zweifache *προσάγωγη* und demgemäß eine zweifache Commemoration (*μνήμη*) für die Darbringenden statt, die erste auf der Prothefis bei der Benediction der Gaben, die zweite auf dem Altare nach der vollendeten Consecration vor dem gegenwärtigen Gotteslamm und Vertreter.

Leibe mit, denn wie der Leib durch die aus dem Herzen stammenden bösen Gedanken befleckt und durch die aus ihm stammende Tugend geädelt und geheiligt wird, so verhält es sich auch mit dem Segen der Mysterien (§ 43).

Eine ausführliche Beantwortung widmet er der Frage, ob der heiligende Segen der Mysterien den Abgeschiedenen ebenso zu Theil wird, wie den Lebenden. Er unterscheidet dabei die Intercession und den sacramentlichen Genuß. Jene ist beiden gemeinsam, denn für beide werden die Gaben der Kirche dargebracht (c. 42), doch gilt die kirchliche Intercession nur solchen Abgeschiedenen, welche noch nicht völlig geheiligt sind, denn die vollendeten Heiligen sind in die himmlische Hierarchie, in die Reihe der Engel eingetreten und bedürfen der Functionen der irdischen Hierarchie nicht mehr (c. 47), für sie betet darum auch die Kirche nicht mehr (c. 49). Der sacramentliche Genuß ist allerdings ausschließlich den Lebenden gestiftet, den entschlafenen Frommen aber wird er von Christo durch eine andere, jede leibliche Vermittlung ausschließende Selbstmittheilung ersetzt. Der Grund der Heiligung, Glaube, Liebe, dürstendes Verlangen nach Christi Gemeinschaft, ist beiden gemeinsam (c. 42); an der Stelle des irdischen Priesters aber, der den Würdigen und Unwürdigen ohne Unterschied distribuiert, besitzen sie den ewigen Priester, der ihnen Alles geworden ist, was er den Lebenden mittheilt und was auch hienieden die Communicanten heiligt. Alles aber, was die Seligkeit der Abgeschiedenen bezeichnet: Paradies, Schooß Abrahams, kummerfreier, reiner, lichter Ort, Reich Gottes, ist in diesem Kelch und diesem Brode enthalten (c. 43). Eins aber haben sie vor den im Leibe Lebenden voraus, sie sündigen nicht mehr und häufen nicht Schuld auf Schuld; ihre körperfreie Existenz macht sie überdies empfänglicher für das, was hienieden die Mysterien bieten; darum nennt der Herr den Genuß und die Ruhe der Heiligen in jener Welt Abendmahl (*δεῖπνον* c. 45).

Von den Todsündern, die ihr bekannt sind, nimmt die Kirche keine Gaben an, weil sie aus befleckter Hand kommen und weil sie will, daß Alle Gottes Zorn fürchten und ihr Leben heiligen; wenn sie aber der Priester von Todsündern, ohne sie als solche zu kennen, annimmt, werden die Gaben durch seine Darbringung und Benediction, die er zur Ehre Gottes und der Heiligen und zum Heile der Welt vollzieht, Gott angenehm. Die Unwürdigkeit oder Todssünde des Priesters benimmt der Gabe, die er darbringt, so wenig an ihrem Werth, als das Heilmittel an Kraft verliert, wenn es ein Unkundiger

nach Vorschrift des kundigen Arztes bereitet, denn nicht der Priester, sondern die Gnade heiligt; er ist nicht der Herr, sondern nur die- nende Function (c. 46). Der Erlöser nimmt aus seiner Hand die dargebrachten Gaben und heiligt sie als der Herr, indem er sie in seinen Leib und sein Blut verwandelt und sich selbst in ihnen dem Vater darbringt; daher heißt er *ὁ προσφέρων καὶ ὁ προσφερόμενος καὶ ὁ προσλαμβόμενος*, der Darbringende und Empfangende als Gott, der Dargebrachte als Mensch. Es sind dies dieselben Gedanken, welche uns im Streite des Soterichus Panteugenos begegneten, aber während dessen Gegner die Formel auf das Kreuzesopfer bezogen, hält Rabasilas mit Soterichus die Beziehung auf das eucharistische Opfer fest, verfällt aber in die Trennung der Naturen, die dieser vermeiden wollte.

Die zweite Schrift: „vom Leben in Christo“ behandelt in den ersten Büchern das neue geistliche Leben, wie es in den drei Mysterien Taufe, Myron und Abendmahl stufenweise in den Gläubigen gepflanzt wird. Wir haben es hier nur mit dem vierten Buche zu thun. In der Taufe ist zwar Christus gegenwärtig, aber er reinigt nur und prägt seine Gestalt ein; in dem Myron theilt er die Wirkungen seines Geistes mit, deren Schatz er selbst ist, aber er wirkt nur einzelne Tugenden, neben denen noch manches Fleischnliche bestehen kann (1. Cor. 3, 3). Durch das heilige Mahl wohnt er in uns und wir in ihm, giebt er uns nicht etwas von sich, sondern sich selbst, nicht einen Strahl, sondern die ganze Sonnenscheibe in das Herz, einigt er unsere Seele, Vernunft, Wille, Leib und Blut mit den seinigen, empfangen wir in ihm alle Güter und nichts Schlechtes kann mehr an uns haften: es ist darum die Weihe aller Weihen, worin sich der Kreis der Gnadenwirkungen abschließt (§ 1—15. § 36 flg.).

Der Mensch hat in seinem Uebermuthe Gott die gebührende Ehre entzogen; Christus hat sie nicht bloß in seinem Leben erwiesen, sondern in seinem Tode das überwiegende Gegengewicht (*ἀντίρροπον*) in die Wagschale gelegt und so die Genugthuung für die entzogene gegeben (17—23). Da aber Christus aus seinem gotterfüllten Leibe und seinem erlösenden Blute dem Vater den Kranz der Ehre geflochten hat, so sind diese das einzige Heilmittel von der Sünde (29—32) und ihrer Schwäche (92), durch dessen Genuß unsere an sich nichtige Gerechtigkeit zu den höchsten Gütern befähigt wird (35). Von Neuem wird an dem Bilde des Feuers und des Eisens gezeigt, wie die stärkere

Kraft die schwächere in ihre Natur verwandelt, von Neuem hervor-
gehoben, daß diese Speise im Unterschied von der irdischen den Ge-
nießenden in sich umwandelt (41. 42. 54. 55). Das Abendmahl ist
darum das Mysterium der Hochzeit Christi und der Kirche (43. 44),
das Licht für die Vereinigten, die Reinigung für die Bedürftigen, der
Ringmeister für die Kämpfenden, die Stärkung des irdischen Fleisches
mit dem geistlichen (45. 47). Es gewährt die Anbetung im Geiste
und in der Wahrheit, denn nur Lebende aber nicht Todte sind dazu
geschickt, und alles Leben, alle Erhebung über die todten Werke kommt
von diesem Genuß (56. 57). Nur Kinder sind dazu berechtigt, denn
Knechte können Gott nur anbeten durch vernünftigen und tugendhaften
Wandel; Kinder aber werden wir nur dadurch, daß wir des Fleisches
Christi theilhaftig und so seine Glieder werden (58. 59). Die Schrift
nennt dies Adoption (*υιοθεσία*), aber die himmlische Adoption, die
uns das Abendmahl gewährt; steht hoch über der irdischen; der irdi-
sche Adoptivsohn theilt nur den Namen des Sohnes, nicht auch die
Abstammung mit den Brüdern, der Adoptivsohn Gottes hat mit dem
Eingeborenen nicht allein den Namen, sondern auch das Blut, den
Leib, das Leben gemein, er ist Fleisch von seinem Fleisch, Wein von
seinem Wein. Diese Kindschaft ist sogar noch inniger, als die natür-
liche auf Erden; in dieser tragen die Kinder Blut, das den Eltern
einst gehörte, aber nun nicht mehr gehört, doch das Blut und der
Leib Christi, die das Abendmahl gewährt, sind dieselben, die er noch
immer trägt (60—68). Nur durch die Trennung von den Eltern
gewinnen die Kinder in der irdischen Geburt das selbständige Sein,
die Kindschaft durch die Mysterien beruht auf dem steten Zusammen-
sein und Gemeinschafthaben. Die wahre Blutsverwandtschaft und
Kindschaft ist darum die Gemeinschaft mit Christo (69). Deshalb
stellt die Schrift sie so hoch über die erste Geburt, wenn sie sagt:
wie Viele ihn aufnahmen, denen gab er Macht, Kinder Gottes zu
werden; dies ist das Werk des heiligen Mahles, und darum sagt
der Stifter: Nehmet! denn wir nehmen ihn in Wahrheit in
die Hände und führen ihn zum Munde und mischen ihn mit
unseren Seelen und verbinden ihn mit unserem Leibe und mengen
ihn mit unserem Blute, er wird unser Haupt, wir seine Glieder,
denn da sein Fleisch aus Gott, dem heiligen Geiste geworden ist,
so werden wir auf gleiche Weise, so gewiß die Entstehung des
Hauptes und der Glieder die gleiche ist (70—74). So groß ist der
Segen dieses Mahles; es erlöst von der Strafe, er tilgt die Schmach

der Sünde, es erneut die Schönheit, es einigt mit Christo durch engere als natürliche Bande, es macht vor jedem andern Mysterium vollendete Christen (75).

Doch tritt neben diese Vorstellung der physischen Gemeinschaft mit Christo noch die der ethischen und zieht sich durch alle Erörterungen hindurch. Aus dem Verhältniß von Haupt und Gliedern ergiebt sich der Gedanke einer sittlichen Willensbewegung, die vom Haupte sich auf die Glieder fortleitet, des freien und vernünftigen Gehorsams unter den Willen des Vaters der Geister (60). Selbst jener Gedanke der Blutsverwandtschaft mit Christo vergeistigt sich wieder dahin, daß er die Seinen nicht bloß durch Erziehung, Lehre und Uebung gerecht macht, sondern kraft seiner Einigung mit ihnen, worin er ihnen näher tritt als ihr eigenes Selbst, ihre göttliche Gerechtigkeit und Heiligkeit wird, damit sie heilig durch den Heiligen, gerecht durch den Gerechten, weise durch den Weisen werden, mit dem sie eins geworden sind, um durch ihn vergottet zu werden (106 bis 111. 118). So ist er der Herr nicht bloß ihrer Leiber, sondern auch ihrer Seelen und leitet sie, wie die Seele den Leib, wie das Haupt die Glieder (136). Das Abendmahl ist darum das Mysterium derer, die bereits im neuen Leben stehen und die empfangenen Kräfte zum Guten im Kampfe und der Arbeit bethätigen, denen es daher obliegt, im Schweisse ihres Angesichts ihr Brod zu essen, das für sie gebrochen wird (76—85).

Das Ziel der Abendmahlsgemeinschaft aber liegt in der zukünftigen Welt: dasselbe Brod, derselbe Leib, der jetzt vom Altare genommen wird, wird einst von Aller Augen in den Wolken geschaut werden und wie ein Blitz vom Aufgang zum Niedergang leuchten (144); was dann jedem Einzelnen der Auflebenden begegnet, daß seine Gebeine und Glieder sich wieder mit seinem Haupte vereinigen, das wird auch auf das Haupt Aller zutreffen: die Seinen von der Herrschaft der Vergänglichkeit befreit, werden zu ihm als ihrem Orte empor streben, um ihn wie Adler sich sammeln, damit er als das Haupt seine Glieder empfangen, als Gott inmitten der Götter, als der jugendlich schöne Führer inmitten des blühenden Chors leuchte (145. 146). Sie schauen ihn, wie er ist, und haben in ihm die Lebensfülle, zu deren Genuß das Abendmahl als unumgängliche Bedingung sie hinangeleitet hat — aber eine und dieselbe ist des irdischen und himmlischen Mahles Kraft: dieses ist das Brautgemach, jenes die Vereitung zu demselben, er selbst der Bräutigam (151—153).

§ 49. Manuel Kalekas um 1360.

Manuel Kalekas war als Vertreter der Union entschiedener Verfechter der abendländischen Doctrinen; in seinem nur in lateinischer Uebersetzung gedruckten Werke gegen die Irrthümer der Griechen hat er in den Differenzpunkten den römischen Standpunkt gegen den griechischen vertheidigt; im Heshastenstreite hat er wie alle lateinische Theologen den Gregorius Palamas bekämpft und sich auf die Seite des Nicephorus Gregoras gestellt: er soll wegen seiner theologischen Parteilichkeit viele Anfechtungen in Constantinopel erlitten haben, und wie Combefis und Jacob Quetif (script. ord. praed. I, 718) auf Grund eines Zeugnisses des Dominicaners Johannes de Turrecremata behaupten († 1498), dessen Verlässigkeit aber nach Dubin (script. eccles. III, 1059) Andere bezweifeln, zur römischen Kirche und zu Pera in den Dominicanerorden getreten sein. Seine Werke sind zum Theil von Combefis im novum auctarium edirt und von Migne im 152. Band seiner griechischen Patrologie neu abgedruckt. Das wichtigste für unseren Zweck ist die Schrift: *περὶ πίστεως καὶ περὶ τῶν ἀρχῶν τῆς καθολικῆς πίστεως*. Im 6. Capitel derselben behandelt er die sieben Mysterien der Kirche nach Gesichtspunkten, die fast durchgehends der Summa des Thomas entlehnt sind. Wir haben es hier nur mit seiner Lehre vom Abendmahl (*μετάληψις τοῦ σώματος καὶ αἵματος Χριστοῦ, μετάληψις τῶν ἁγιασμάτων*) zu thun.

Nach einigen allgemeinen Erörterungen wendet er sich zur Frage: „Wie wird nun das Brod und der Wein in Christi Leib und Blut verwandelt?“ Er antwortet zuerst: die Art der Verwandlung gehe über menschliche Sprache und Vernunft, denn wie das Allmachtswort des Schöpfers über die Pflanzenwelt durch alle Zeiten wirke, so sei auch das Stiftungswort des Abendmahls noch heute im Munde des Christi Stelle vertretenden Priesters zur Verwandlung der Elemente wirksam. Jeder müsse daher so herantreten, als ob er das Blut aus Christi Seite selbst empfangen, d. h. mit dem vollen Glauben an die Realität der Verwandlung. Dieser Glaube ist ihm die wesentliche Bedingung des würdigen, sein Mangel der Grund des unwürdigen Genusses, dessen Folgen in der apostolischen Warnung (1. Cor. 11, 28. 29) ausgesprochen sind. Wer daher ohne diesen Glauben genießt, gleicht denen, die den Leib des Herrn mißhandelt und zerfleischt haben. Das Alles nur aus Chrysostomus' Aussprüchen (hom. de prod. Iud. c. 6. hom. 85 in Ev. Joann. und hom. 27, c. 4 in I ad

Corinth. epist.) wiederholt und zusammengefaßt, konnte auch jeder Grieche sich ganz wohl aneignen.

Die römische Anschauung tritt erst in dem Folgendem zu Tage: „Denen, welche die Verwandlung des Brodes und des Weines in den Leib und das Blut Christi bezweifeln, halten wir die Macht Gottes vor. Denn wenn durch die Kraft der Natur der Stoff der Luft (*ἡ ὑποκειμένη τοῦ ἀέρος ὕλη*) seiner Form nach (*κατὰ τὸ εἶδος*) in Feuer verwandelt werden kann, so wird vielmehr Gottes Kraft, wie sie das ganze Wesen der Dinge (*ὅλην τὴν οὐσίαν τῶν πραγμάτων*) hervorgebracht hat, nicht bloß der Form nach verwandeln, sondern den ganzen Stoff des Brodes und des Weines in den Stoff des Fleisches und Blutes verwandeln (*τὸ ὑποκείμενον ὅλον τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ οἴνου εἰς ὑποκείμενον σὰρκα καὶ αἷμα μεταποιήσει*). Wenn aber Jemand um dessen willen, was die Sinne wahrnehmen, diese Verwandlung bezweifelt, so bedenke er, daß die göttlichen Dinge uns wie unter einem sichtbaren Vorhang vor Augen gestellt werden. Darum hat er uns jene unter Brod und Wein zu genießen gestattet, damit sie der Wahrnehmung nicht etwas Fremdes und Ungeohntes dünken; gleichwohl glauben wir nicht, daß dies bloß in der Einbildung geschehe, denn Gott vermag, wie gesagt, auch den Stoff zu verwandeln und die früheren Accidentien zu bewahren (*δυνατὸς ὁ θεὸς καὶ τὸ ὑποκείμενον μεταβάλλειν καὶ τὰ πρότερον συμβεβηκότα πάλιν διατηρεῖν*).

Was Manuel ablehnt, ist der Uebergang des Stoffes aus der Form des Brodes und Weines in die Form des Leibes und Blutes Christi (also die bloße Transformation, wie sie auch Thomas von Aquino Summ. P. III. qu. 75, art. IV. bestritten, dagegen Durandus von St. Pourçain empfohlen hat, Gieseler R. G. II, 3, 1. Aufl. S. 217, § 114, Anm. a), die man sich nach Analogie der von den alten Philosophen bis auf Aristoteles gelehrten natürlichen Uebergänge der Elemente in einander, wie der Luft in das Feuer (Zeller, die Philosophie der Griechen. 2. Aufl. II, 2, 339) oder nach Analogie des Ueberganges der Speisen und Getränke in das menschliche Fleisch und Blut dachte (vergl. Thomas a. a. O. Obj. 2: *sicut cum aer convertitur in ignem prius non existentem, forma ignis incipit de novo esse in materia aeris, et similiter cum cibus convertitur in hominem prius non existentem, forma hominis incipit esse de novo in materia cibi*). Damit aber hat er nur die Ansicht verneint, welche in der griechischen Kirche der Transsubstantiation

am nächsten kam. Was er aber an ihre Stelle setzt, ist offenbar die Transsubstantiationslehre der römischen Kirche; zwar bedient er sich des allgemeinen Ausdrucks *ὑποκείμενον* (subjectum), der theils den Stoff im Unterschiede von der Form, theils das Seiende im Unterschiede vom Nichtseienden (dem *μη ὑποκείμενον*), theils das Subject im Unterschiede vom Prädicate, aber auch ebenso die Substanz im Unterschiede von den Accidentien bei Aristoteles bezeichnet („substantiam actionibus quasi substratam,“ Trendelenburg, *Elementa logices Aristoteleae* ed. IV, p. 52). Daß aber Manuel das Wort in der That in der letzten Bedeutung gemeint hat, geht schon daraus hervor, daß er am Schlusse ausdrücklich das *ὑποκείμενον* den *συμβεβηκόσι* entgegenstellt. Man kann die Frage aufwerfen, warum er nicht den Begriff der Substanz durch *οὐσία* ausdrückt? Vielleicht, weil Aristoteles die Möglichkeit der *μεταβολή* ἐξ *οὐσίας* εἰς *οὐσίαν* ausdrücklich in Abrede stellt (*Physic.* V, 2). Jedenfalls zeigt die Wahl seines Ausdrucks, wie neu die abendländische Doctrin den Griechen war, und daß sich erst für ihren begrifflichen Ausdruck die Terminologie mit Schwierigkeiten bilden mußte. Darum hat er auch noch nicht die specifische Termini *μετουσιοῦν*, *μετουσίωσις*, sondern sagt einfach *μεταβάλλειν*, *μεταβολή*. Er bezeichnet also einen wichtigen Wendepunkt.

§ 50. Simeon, Erzbischof von Thessalonich († 1429.)

Simeon ist der angesehenste dogmatisch-liturgische Schriftsteller der späteren griechischen Kirche; seine Werke wurden darum im Jahre 1683 von dem Patriarchen Dositheus in Jerusalem zu Jassy herausgegeben, waren aber bis jetzt eine solche Seltenheit, daß sie selbst die bedeutendsten deutschen Gelehrten nur aus dem Auszuge kannten, den Richard Simon in seiner Kritik der Bibliothek du Pin's gegeben hat. Erst 1866 wurden sie von Migne neu abgedruckt im 155. Band seiner griechischen Patrologie. Es sind elf Dialoge (mit fortlaufenden Capiteln) und einige weitere Abhandlungen, welche wir nach der Seitenzahl der Moldauer Ausgabe citiren.

Simeon ist der erste entschiedene Vertreter der griechischen Kirche, der die abendländische Siebenzahl der Sacramente in seinem Gespräche *περὶ τῶν τελετῶν* aufgenommen hat, aber die Art, wie er sie im Einzelnen bespricht, zeugt überall von der griechischen Auffassung und ihrer Eigenthümlichkeit. So interessant auch alle diese Erörterungen sind, weil in ihnen der vorwiegend liturgische Charakter der neueren

griechischen Kirche schärfer hervortritt, als bei irgend einem früheren Schriftsteller, so müssen wir uns doch auf seine Darstellung der Abendmahlslehre beschränken.

Auch ihm ist die Communion (*κοινωνία*) das Ziel, zu welchem Taufe und Myron wie Stufen hinleiten (c. 68. p. 85): die Einigung und Vermengung mit Gott, die *θέωσις*, die Beschirmung vor allen feindlichen Mächten, die Gewährung aller Gnadengüter, die Vermittlung des Lebens und unvergänglichen Wesens (p. 94. c. 36. p. 62). In ihr bringt sich Christus noch immer als ewiger Priester dar, wie er sich am Kreuze dem Vater dargebracht hat, und liegt als immerwährendes Schlachtopfer und ewige Sühne (*ἱλαστήριον*) vor uns (c. 44. p. 67).

Sie wird aus gesäuertem Brode bereitet; die Lateiner, die sich des ungesäuerten bedienen, sind darum wegen dieser Neuerung zu tadeln (c. 89. p. 99). Der Priester empfängt von den Gemeindegliedern die Oblationen (*προσφοραί*). Die reinste dient zum eucharistischen Brode; aus den andern, die zu seinem Unterhalte bestimmt sind, schneidet er die sogenannten Partikeln (*μερίδες*); sie stellen theils die Heiligen, theils die lebenden und abgeschiedenen Personen dar, zu deren Gedächtniß sie dargebracht werden (Resp. ad Gabriel. qu. 46, 47. p. 347) und vermitteln die geistige Gemeinschaft mit Christo. Auf dem Diskus um das heilige Bild herumgestellt, sind sie das Bild Christi und seiner Kirche. Der Priester darf darum von Ratschumenen, Pönitenten und Heterodoxen keine Oblation annehmen, für sie keine Partikel aufstellen; er müßte befürchten, ihnen ein Gericht zuzuziehen (c. 94. p. 106. c. 73. 74. p. 282. expos. de templo § 103. p. 291). Durch ihre Stellung in der Nähe des heiligen Brodes nimmt jede Partikel, obgleich sie nicht selbst zum Leibe Christi wird, doch insofern an der Consecration Theil, als sie eine heiligende Kraft empfängt; da sie überdies auch in den consecrirten Kelch getaucht wird, erwirkt sie der Seele, die sie repräsentirt und für die sie dargebracht wird, Gnade (expos. de templ. ibid.), den Heiligen größere Herrlichkeit, den entschlafenen Gläubigen Erlösung von den Sünden und Einigung mit Gott, den Lebenden Vergebung der Sünden und Hoffnung des ewigen Lebens (ibid. § 102. p. 290. seq.). Endlich gedenken die Abgeschiedenen und mit Gott enger Vereinigten in ihren Gebeten derer, die für sie die Partikeln opfern (c. 366. p. 267. c. 373. p. 269. seq.).

Ausführlich verweilt er bei dem griechischen Ritus der *μεγάλη εἰσόδος*, der feierlichen Procession, in welcher der celebrirende Priester,

gefolgt von dem Alerus mit den heiligen Gefäßen, die Gaben von der Prothesis zum Altare geleitet (expos. de templ. § 76. p. 282). Obgleich dieselben noch nicht consecrirt (τετελεσμένα), also noch nicht Leib und Blut Christi, sondern Antitypen derselben sind, so fallen dennoch die Gläubigen vor ihnen ehrfurchtsvoll nieder, denn sie sind durch die Darbringung (προσαγωγή) auf der Prothesis und durch die über sie dort gesprochenen Gebete bereits Gott geweiht (ἀνατεθειμένα) und geheiligt (ἡγιασμένα man beachte hier den Unterschied von ἀγιάζειν und τελεῖν, vergl. c. 72. p. 89) und werden nun zum Altare gebracht, um Leib und Blut Christi zu werden. Wenn daher den Bildern Christi als Schatten des Wahrhaftigen Verehrung (προσκύνησις) gebührt, wie viel mehr den Antitypen seines Leibes und Blutes: wenn die Lateiner darin Idolatrie sehen, sind sie schlimmer als die Bilderfeinde (expos. de templo §. 78. p. 283). Noch weit größere Ehre gebührt den heiligen Gaben in der missa praesanctificatorum, welche in der Fastenzeit vom Montag bis zum Freitag gefeiert wird: denn wenn die Gaben in dieser zum Altare gebracht werden, sind sie schon vorher consecrirt (τετελεσμένα), sie sind in Wahrheit der Erlöser selbst, als sein Leib und Blut liegen sie auf dem Diskus. Eben darum wird in dieser Liturgie keine Epiklese, sondern es werden nur Fürbitten gesprochen, auch wird der Kelch nicht consecrirt, sondern der darin befindliche Wein mit dem Wasser empfängt die Weihe durch eine hineingelegte Partikel des consecrirten Brodes, das Christi Leib und in welchem darum sein Blut schon enthalten ist (c. 355. p. 256. Resp. ad Gabr. qu. 55. p. 351. Mißverständnis dieser Stellen bei Schröckh R. G. 34, 428). Man sieht, daß Simeon schon von der concomitantia Gebrauch macht, aber ohne daraus die Folgerung der Lateiner zu ziehen.

Die Consecration setzt den priesterlichen Charakter voraus; von Laien vollzogen, bliebe sie völlig unwirksam. Die Worte des Herrn sind der Grund (θεμέλιος) der Hierurgie und werden vom Priester referirt (διηγείσθαι), bringen aber die Verwandlung noch nicht hervor; erst in der Epiklese werden sie durch die Wirkung des herabgeflohten und gegenwärtigen Geistes wirksam und die Gaben sind nun wirklich Leib und Blut Christi; die Signirung mit dem Kreuze (σφραγίς τοῦ σταυροῦ) bestätigt (βεβαιῶν) sie als solche. Die Analogie des Schöpferwortes wird auch hier als Beweis eingeführt. Die Lateiner aber werden daran erinnert, daß auch sie nach den Einsetzungsworten Consecrationsgebete sprechen und überdies die Gaben anhauchen (expos.

de templ. § 86. 88. p. 284—87). Die Wirkung der Consecration ist, daß die Elemente nicht mehr Typus, sondern die Realität (ἀλήθεια) dessen sind, was sie vorher nur bedeutet haben. Die Laien communiciren nicht unmittelbar (ἀμέσως), sondern mittelst der λαβίς, die ihnen die Hand des Bischofs reicht. Wie die Griechen den Kindern nach der Taufe sofort das Myron geben, so werden sie auch bereits zum Abendmahle zugelassen, und Simeon tadelt die abweichende Sitte der Lateiner (c. 69. p. 86). Nach der Communion zeigt der Priester das Heilige dem Volke, damit Alle ihre Verehrung (προσκύνησις, noch nicht λατρεία) dem für sie dem Vater Geopferten bezeugen und dadurch nicht allein die Anwesenden, sondern auch die Abwesenden, ja alle Gläubigen der Welt völlig versöhnt und geheiligt werden, die abgeschiedenen Frommen aber zur Ruhe kommen (expos. de templ. § 86. p. 285. § 99. p. 289). Zuletzt theilt der Celebrirende das Antidoron denen aus, welche die Communion nicht selbst empfangen dürfen, den Pönitenten. Das Antidoron ist nämlich das Brod, aus dessen Mitte der zur Consecration bestimmte Theil herausgeschnitten worden ist. Da es auf der Prothesis aufgestellt, von der Lanze berührt und über ihm heilige Worte gesprochen worden sind, so ist es geheiligt (ἁγιασμένος, aber nicht τετελεσμένος) und fähig, Heiligung mitzutheilen (c. 100. p. 113 expos. de templ. § 101. p. 290). Das für die Privatcommunion zu reservirende consecrirte Brod soll der Priester in einer reinen Büchse niederlegen, diese mit reinem Tuche verwahren, es dann beräuchern, verehren, über dem Altare aufhängen und Sorge tragen, daß ihm nichts Ungebührliches begegne, denn es ist der göttliche Leib und das Blut des Herrn selbst. Zu den Kranken wird es im Kelche mit der Labis gebracht, unter Vortragung einer Lampe und mit ehrenvollem Geleite; ebenso ist bei der Rückkehr aus dem Krankenhause zu verfahren (Resp. ad Gabr. qu. 82, p. 368 seq.). Auch Simeon bedient sich zur Bezeichnung der Verwandlung nur des Ausdruckes μεταβάλλειν und enthält sich jeder Theorie zur Erklärung des mysteriösen Vorganges, aber in echt chrysostomischer Beredtsamkeit und Ueberschwänglichkeit spricht er von der Wirkung desselben, dem in seinem Leibe und Blute gegenwärtigen Christus, vor dem die Engel anbetend stehen und von dem sie den Glanz ihres Lichtes, ihr Leben, ihre Weisheit, ihre Weihe empfangen (de sacerdotio p. 371, 375). Eine wichtige Bedeutung hat für ihn, wie schon für Basilas, (lib. 5 de vita in Chr.) der Altar. Er giebt dem Tempel die specifische Heiligkeit, tragt deren er nicht ein

bloßes Bethaus, sondern die Wohnung der göttlichen Herrlichkeit ist, die Stätte des Mysteriums, von der die Gebete zum Himmel emporsteigen (p. 114. Prooem.). Ueber den Tempel allegorisirt er in der Weise des Maximus: Chor und Schiff bedeuten die beiden Naturen in Christo, den Menschen nach Seele und Leib, die unsichtbare und sichtbare Welt, die Gottheit nach ihrer Transcendenz und Immanenz; Chor, Schiff und Vorhalle versinnbilden die Trinität, die triadischen Ordnungen der himmlischen und kirchlichen Hierarchie, das Universum in Erde, Himmel und überhimmlischem Heiligthum (expos. de templ. § 4. p. 273).

§ 51. Marcus Eugenius, Metropolit von Ephesus, und der Cardinal Bessarion.

Marcus Eugenius von Ephesus († 1447), der hartnäckige Gegner der Union und darum von ihren Gegnern der neue Photius genannt, hat eine große Anzahl von Schriften gegen die Lateiner verfaßt. Nur wenige davon sind edirt (neuer Abdruck in Migne's gr. Patrologie B. 160, wo aber die von Gaf am Schlusse seines Kabaſilas veröffentlichte Schrift über den Unterschied von οὐσία und ἐνέργεια übergangen ist), unter ihnen eine kleine liturgische Schrift: ἐξήγησις τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἀκολουθίας, die wir unbeachtet lassen dürfen. Wichtiger ist die andere: ὅτι οὐ μόνον ἀπὸ τῆς φωνῆς τῶν δεσποτικῶν ῥημάτων ἀγιάζονται τὰ θεῖα δῶρα, ἀλλ' ἐκ τῆς μετὰ ταῦτα εὐχῆς καὶ εὐλογίας τοῦ ἱερέως δυνάμει τοῦ ἁγίου πνεύματος.

Diese Differenz zwischen Lateinern und Griechen wird noch ausführlicher als von Kabaſilas und Simeon erörtert. Für die griechische Sitte sprechen die Liturgie des Clemens, des Jacobus, Basilus und Chrysostomus, welche beide letzteren nur die apostolischen Liturgien abgekürzt hätten. Wie das Schöpferwort über der Pflanzenwelt zu seiner fortgehenden Wirkung den Landbau voraussetzt, so die Stistungsworte die Wirksamkeit des Priesters. Sie werden vor der Consecration referirend (διηγηματικῶς oder ἐν εἰδει διηγήσεως) gesprochen; sie erneuern das Gedächtniß dessen, was damals geschehen ist; sie theilen dem Stoffe nur eine ἀγιαστικὴ δύναμις mit, aber sie consecriren (ἀγιάζειν. und τελειοῦν) sie noch nicht, sondern sie gewähren ihnen nur die reale Möglichkeit, in Leib und Blut Christi in voller Wirklichkeit (ἐνεργεία) verwandelt zu werden (δύναμιν ὥσπερ ἐνιέντι τοῖς προκειμένοις εἰς μεταβολήν); die Stoffe, über welchen sie gesprochen worden sind, tragen daher noch immer einen typischen und bildlichen

Charakter, sie sind noch nicht das Urbild selbst (*αὐτὸ τὸ πρωτότυπον ἐκεῖνο σῶμα καὶ αἷμα*). Diese vorläufige Wirkung üben die Worte lediglich dadurch, daß sie damals vom Herrn gesprochen wurden. Ihre neue Qualität empfangen die Stoffe erst dadurch, daß der Priester die Gnade des Geistes herabrufst (*ἐπικαλεῖσθαι*) und daß dieser herabsteigend das damals Gesprochene mit der gegenwärtigen Handlung verknüpft (*τοῖς νῦν ἐξαομιόσαι*), wie er einst in dem Schooße der Jungfrau das gotterfüllte Fleisch gebildet hat. Das Gebet des Priesters kann kein vergebliches sein, denn es ruht auf der Stiftung dieses Mahles, auf der Verheißung der Gegenwart Christi und seines Geistes in der Kirche. Die Epistlese ist ebenso Bedingung der Consecration und ihres Effectes, wie das Priestertum und der Altar, wie sie es für die Weihe des Taufwassers, des Myrons, des Priestertums und der übrigen Mysterien ist. Auch die Lateiner lassen den Einsetzungsworten noch Gebete folgen, sie behaupten darum mit Unrecht die Suffizienz der ersteren. Getadelt wird an ihnen ferner, daß sie sich ungesäuerten Brode bedienen, daß sie dieselben nicht anfangs verhüllen, daß in der Privatmesse der Priester allein communicirt.

Dieser Tractat wurde auf dem Florentiner Concile von dem eifrigen Unionsverfechter Bessarion, Erzbischof von Nicäa, den für seine Anhänglichkeit die römische Curie nach dem Concile mit dem Bischofstuhl von Tusculum und dem Cardinalshute belohnte (er starb 1472), in einer Gegenschrift: *de sacramento eucharistiae et quibus verbis Christi corpus conficiatur* (abgedr. bei Migne, a. a. O. B. 161.), zu widerlegen gesucht. Er stellt gegen die Griechen im Wesentlichen dieselben Gründe für die lateinische Sitte auf, welche wir bereits von Rabasilas ablehnen hörten: die Verwandlung selbst bezeichnet er von seinem römischen Standpunkte als *transmutatio de substantia in substantiam* oder als *transsubstantialitas*. Da die Gegenschrift oder Rede nur lateinisch vorhanden ist, können wir nicht entscheiden, ob er sich des Wortes *μετουσίωσις* bedient habe.

§ 52. Johannes Plusiadenus (nach 1439).

Wenn noch Manuel Kalekas den Begriff der Substanz mit dem vieldeutigen Ausdruck *ὑποκειμενον* bezeichnet, so erscheint es als ein wesentlicher Fortschritt, daß Johannes Plusiadenus, ein griechischer Unionsfreund, in seiner Schutzschrift für das Florentiner Concil (*disceptatio pro concilio Florentino* bei Leo Allatius *Graccia orthodoxa* I, 637 flg.), soweit uns bekannt ist, zuerst den Unterschied der

οὐσία und der *συμβεβηκότα* auf die Verwandlung im Abendmahle angewandt hat. Auf den Einwurf der Griechen, daß das ungesäuerte Brod nur unvollkommenes, das gesäuerte aber vollkommenes und fertiges Brod sei, antwortet er: der Herr verwandelt (*τρέπει*) nicht die Formen (*εἶδη*) oder die Accidentien (*συμβεβηκότα*), sondern die Substanz (*οὐσία*), d. i. die nährende Kraft, welche dieselbe in dem ungesäuerten und dem gesäuerten Brode ist, durch die Kraft seiner Worte in seinen Leib. Auf den weiteren Einwurf, daß doch die nährende Kraft in dem gesäuerten Brode stärker sei, als in dem ungesäuerten, entgegnet er: ist etwa die Materie stärker als das Alles verwandelnde Wort des Herrn; oder sollte dieses Wort, durch welches Himmel und Erde gemacht sind, nicht auch dieses vermögen? Fern sei darum die Lästerei! denn das Wort des Herrn verändert und verwandelt (*μετατρέπει καὶ μεταποιεῖ*) das Eine wie das Andere in seinen Leib.

Johannes Plusiadenus hat demnach unzweideutig die Verwandlung des Brodes als *μεταβολὴ ἐξ οὐσίας εἰς οὐσίαν* bezeichnet; der Ausdrücke *μετουσιῶν* und *μετουσίωσις* hat er sich nicht bedient, sondern statt ihrer der alten, den Griechen geläufigen. Der Kern seiner Argumentation beruht auf dem Gedanken, daß die Verwandlung durch das Stiftungswort allein causirt werde. Daß er die *οὐσία* des Brodes mit der nährenden Kraft desselben identificirt, entspricht zwar nicht der Anschauung des Thomas von Aquino, nach welcher die dimensive Quantität der zurückbleibenden Accidentien nach der Verwandlung der Brodsubstanz noch immer den menschlichen Leib ernähren kann (vergl. meinen Art. Transsubstantiation in Herzog's Realencyclopädie XVI, 327), wohl aber der Vorstellung Occams und der übrigen Nominalisten, nach welcher die nährende Kraft des Brodes mit der Substanz in der Verwandlung schwindet (ebendas. S. 328). Diese Belege setzen es außer Zweifel, daß die Transsubstantiationslehre in Folge der Unionsbestrebungen als exotisches Gewächs des Abendlandes in die griechische Kirche eingedrungen ist. Nach Fabricius-Harleß (XI, 458) war Plusiadenus Archipresbyter.

§ 53. Georg Scholarius oder Gennadius, Patriarch von Constantinopel 1453—1457.

Gaß, Gennadius und Pletho, Aristotelismus und Platonismus in der griechischen Kirche. Breslau 1844.

Seitdem durch Renaudot's epochemachende Abhandlung über

Gennadius die Fiction des Leo Allatus zerstört ist, daß zu einer Zeit zwei Männer den Namen Georg Scholarius gehabt und denselben mit dem Namen Gennadius vertauscht haben, daß aber der Eine von ihnen Vertreter, der Andere Bestreiter der Union gewesen sei, läßt sich der Lebensgang und die Entwicklung des Mannes, mit dem wir es hier zu thun haben, durch folgende Momente sicher bestimmen. Zu Constantinopel geboren, philosophisch, theologisch und juristisch gründlich gebildet, bekleidete Georg Scholarius frühzeitig das Amt eines ersten Richters am Hofe und genoß das Vertrauen des Kaisers Johannes Paläologus. Seine vielseitigen Interessen hatten ihn überdies in viele Verbindungen mit gelehrten Italienern gebracht. Auf der Synode zu Florenz war er mit warmem Eifer für die Union thätig; Marcus Eugenius betrauerte deshalb seinen Abfall vom wahren Glauben und warnte ihn vor dem vergeblichen Versuche, zwischen Wahrheit und Irrthum zu vermitteln. Allein später wandte er sich ebenso entschieden der Gegenpartei zu, er widmete dem Marcus seine Vertheidigungsschrift gegen Georg Gemistus Pletho, und Marcus empfahl ihm sterbend die Sache der Kirche. Seine Bestreitung der Kateiner und seine Bekämpfung der Union brachte eine Spannung in sein Verhältniß zum Kaiser und zu dessen Nachfolger Constantin. Verstimmt zog er sich in ein Kloster zurück. Jetzt erst vertauschte er seinen Namen mit dem des Gennadius. Nach der Einnahme von Constantinopel durch die Türken wählte ihn auf den Wunsch Mahomeds II. eine Synode zu Constantinopel zum Patriarchen, er erhielt nun nach einander die klerikalen Weihen vom Diaconus bis zum Patriarchen; 1457, nach Andern 1459, legte er sein Amt nieder und kehrte wieder in seine Zelle zurück. Er starb nach 1460.

Für uns kommen zwei von Renaudot (*Gennadii homiliae de sacramento eucharistiae*, Meletii Alexandrini, Nectarii Hieros., Meletii Syrigi et aliorum de eodem argumento opuscula. Paris 1709) herausgegebene Homilien über die Eucharistie in Betracht (abgedr. bei Migne a. a. O. B. 60). Er soll sie vor dem Kaiser im Palaste gehalten haben, eine Annahme, die nur unter der Voraussetzung haltbar ist, daß er sie als Laie bald nach der Rückkehr von Florenz zur Vertheidigung der Transsubstantiationslehre als Abhandlungen gelesen habe. Sie stellen diese Lehre in der That ganz in der Gestalt dar, die sie von Thomas von Aquino erhalten hat, und tragen ein vorwiegend apologetisches Gepräge. Ihre Richtigkeit ist vielfach angezweifelt worden, denn nur die zweite ist von Meletius Syrigus

um 1640 erwähnt, die erste trägt in der Handschrift nicht einmal den Namen des Gennadius, wird aber durch die zweite bestätigt; der Ausdruck *μετουσίωσις* soll zuerst bei Gabriel von Philadelphia vorkommen. Aber abgesehen davon, daß er bereits in den Unionsverhandlungen um 1274 erscheint und wieder verschwindet, war er, wie wir sahen, durch die Erörterungen der Unionspartei so vorbereitet, daß sein erneuter Gebrauch um die Mitte des 15. Jahrhunderts nicht befremden kann. Sodann bezeugt Renaudot, daß die Handschrift, aus welcher er die beiden Tractate abgeschrieben hat, ein Alter von etwa 150 Jahren habe. Endlich ist es ganz denkbar, daß sich Gennadius als Aristoteliker durch die scholastische Kunstform der thomistischen Lehre, zumal in der unionsfreundlichen Periode seines Lebens, imponiren ließ. Wir heben die Grundgedanken in Nachstehendem hervor:

Jeder Uebergang in der Natur, wie Entstehung, Wachsthum, Veränderung, ist nach Aristoteles entweder in dem Naturlauf begründet oder weicht davon ab: in dem letzteren Falle erregt er unser Staunen. Unter allen Wundern Gottes aber ist dieses Mystorium das Größte, denn es vollzieht sich in ihm ein Uebergang von Substanz in Substanz (*μεταβολή οὐσίας εἰς οὐσίαν*, deren Möglichkeit bekanntlich Aristoteles geleugnet hat), aber so, daß die Accidentien unverändert bleiben: das Brod wird Leib, aber Leib ohne dessen Accidentien; die Accidentien des Brodes werden bewahrt, aber ohne die ihnen zukommende Substanz; es verknüpft sich also eine Substanz, der von Natur andere Accidentien inhäriren, mit Accidentien, die einer andern Natur angehören. Nur ein Wunder läßt sich mit diesem vergleichen: die Einigung der beiden Naturen in Christo, kraft deren Gott Mensch, der Mensch Gott ist, aber doch ist nicht eine Natur in die andere verwandelt, beide bestehen unvermischt; hier aber wird das Geschöpf in den Schöpfer verwandelt, die vorher bestandene Substanz des Brodes wird Gottes Leib. Größer als alle göttlichen Wunder ist darum die *μετουσίωσις* des Brodes in den Leib des Herrn, aber nicht unmöglich erscheint sie dem, der die göttliche Macht erwägt. Er unterscheidet dann (und noch ausführlicher in der zweiten Homilie) drei Classen von Wundern in der Schrift: in denen der ersten ist nur die Wirkungsweise *παρὰ φύσιν*, die Wirkung selbst *κατὰ φύσιν*; in denen der zweiten ist die Wirkung an sich gleichfalls *κατὰ φύσιν*, dagegen *παρὰ φύσιν* ist ihr Zustandekommen an gewissen Objecten; in denen der dritten ist endlich auch die Wirkung *παρὰ φύσιν*. Diese Unterscheidung mit allen ihr zugehörigen Beispielen ist lediglich aus

Thomas (Summ. P. I, qu. 105. art. 8) entlehnt. Der göttlichen Macht sind aber keine Grenzen zu ziehen; wie sie das Leichtere vermag, so auch das Schwerere und Schwerste. Der Schöpfer steht über der Natur und ist an ihre Ordnungen nicht gebunden. Doch lassen sich für alle einzelne Momente des Vorganges einleuchtende Gründe und Analogien nachweisen. Für das Plötzliche der Verwandlung muß der Satz des Aristoteles eintreten, daß eine unbegrenzte Macht auch die größten Körper plötzlich bewegen, folglich auch plötzlich verwandeln kann. Für den Uebergang von Substanz zu Substanz die Versteinigung des Holzes im Wasser, die Assimilation der Speise in Fleisch und Blut im Ernährungsprozeß (?), die Zumuthung des Satans an Jesus, Steine in Brod zu verwandeln, die plötzliche Verwandlung des Weibes Lots in eine Salzsäule u. s. w. Daß die Accidentien ohne Subject bestehen können, erläutert sich durch die menschliche Vernunft, die jene ohne dieses denken kann; für Gott aber giebt es kein abstractes Denken, sondern Denken und Schaffen sind bei ihm schlechthin eins.

Die Frage, wie der ganze Christus in dem kleinen Brode existiren könne, löst die Homilie mit einer Reihe von Sätzen des Thomas von Aquino: Der Leib Christi ist im Abendmahle mystisch, nicht räumlich (*κατάπερ ἐν τόπῳ*, Thom.: sicut in loco), nach seiner Substanz, die als solche keinen Raum einnimmt (Thom.: per modum substantiae), daher nicht unter seinen eigenen Dimensionen (*διαστάσεις τοῦ ἀληθινοῦ σώματος*), sondern unter den Dimensionen des Brodes, folglich kann er nicht nur ganz in dem ganzen Brode sein, sondern auch ganz in jedem seiner Theile. Durch das Zerschneiden oder Zertheilen des Brodes wird darum auch der Leib Christi nicht afficirt, sondern nur die quantitativen Dimensionen des Brodes (vergl. die Lehre des Thomas in meinem Art. Transsubstantiation a. a. O. S. 333). Beispiele: die Seele ist ganz im Leibe und ganz in jedem seiner Glieder, hat in allen dieselbe Natur, wächst nicht mit dem Leibe, ist nicht kleiner im Kinde als im Erwachsenen, wird nicht durch Abschneiden eines Gliedes mit zertheilt; der Thurm oder Berg wird geistig ganz vom kleinen Auge aufgenommen und kann nur so gemessen werden; der ganze Gegenstand stellt sich in jedem Bruchstück des zerbrochenen Spiegels dar; in jedem Theile des zerstückten Wurms oder Insects lebt nach Aristoteles die ganze empfindende Seele fort. Auch daß Christi Leib im Himmel und auf Erden und auf allen Altären numerisch einer und derselbe ist, erklärt sich daraus, daß er

nicht in seiner eigenen Quantität, sondern in der des Brodes im Abendmahle gegenwärtig ist, sowie die Seele als Form und Entelechie des Leibes in diesem, aber nach ihrem Verlangen zugleich bei dem Gegenstande ihrer Liebe weilt; wie dasselbe Wort in uns verborgen (*ἐνδιδέτος*) sein und zugleich gesprochen von vielen Ohren gehört werden kann; wie das Sonnenlicht draußen und durch die Fenster in dem Hause leuchtet, und sich doch weder von sich noch von der Sonne trennt; wie die Gattung in allen ihren Individuen ist, ohne ihre numerische Einheit aufzugeben.

Die zweite Homilie wiederholt dieselben Gedanken kürzer und bietet wenig Eigenthümliches. Er nennt den einen Leib Christi *πρωτός* von der Geburt bis zur Offenbarung durch Wunder, *ἐνδοξος* bis zum Tode, *δεδοξασμένος* bis zum Ende der Welt, *μυστικός* im Abendmahle: Christi mystischer Leib ist darum nicht Typus, sondern Realität (*ἀλήθεια*). Wenn manche Väter die *ἱσολά* den Antityp des letzten Abendmahles genannt haben, so ergibt sich, daß das Opfer der Kirche der Typus jenes Opfers (des von Christo im Abendmahle vollzogenen) und die nun Opfernden die Typen des damals opfernden Jesus sind, aber die Wirkung ist damals und jetzt dieselbe, nämlich die *μετενοσίωσις*, die übernatürliche Verwandlung des Brodes in Christi beseeltes und vergottetes Fleisch. In diesen Sätzen klingt, freilich mit mancherlei Umdeutungen, die Anschauung des Thomas durch, daß das eucharistische Opfer zwar *imago repraesentativa passionis* sei, aber die Wirkungen der Passion in realer Weise vermittele (vergl. meinen Artikel „Messe“ in Herzog's N.-E. IX, 385 flg.), aber statt der Passion setzt Gennadius das erste Abendmahl, und unter dem Opfer (*ἱσολά*) versteht er nach griechischer Anschauung die Consecration, denn er bezeichnet als seine Wirkung die Transsubstantiation. In diesem Sinne schließt er: Antityp kann das, was jetzt in dem Opfer wirksam geschieht (nämlich die *μετενοσίωσις*), genannt werden, weil damals Jesus unmittelbar das Wunder vollzog, nun aber dasselbe durch die Diener der Kirche unsichtbar thut und allenthalben in göttlicher Kraft gegenwärtig ist.

Schwer freilich begreift sich, wie ein Schriftsteller, der so von abendländischen Doctrinen angethan erscheint, den sinaitischen Mönchen auf ihre Anfrage, ob sie den Armeniern und Lateinern die *παράκλησις*, die Communion, geben sollen, den Rath ertheilen konnte: dieselben seien Christen und kämen zur Verehrung des heiligen Grabes, darum möge man ihnen das Antidoron geben (wie den Pönitenten), das

große Mysterium aber nur dann, wenn sie im Falle der Niederlassung oder der Erkrankung zuvor den väterlichen Glauben abschwören und den der katholischen Kirche bekennen wollen (bei Renaudot a. a. O. S. 77–79). Freilich geht durch sein Leben ein schneidender Widerspruch; der Patriarch Gennadius ist nicht mehr derselbe, der er als Georg Scholarius zur Zeit des Florentinums gewesen war. Wenn demnach ein Zweifel an der Aechtheit beider Homilien schwer zu unterdrücken ist, so würde doch die Zeugnung derselben in noch größere Schwierigkeiten verwickeln: das folgende Jahrhundert hat keinen griechischen Gelehrten mehr von solcher philosophischer Bildung aufzuweisen, der die dialektischen Feinheiten und Subtilitäten des Thomas mit diesem Verständniß sich anzueignen vermocht hätte.

§ 54. Jeremias II., Patriarch von Constantinopel 1572–1594.

Artikel von Theodor Pressel in Herzog's Realencyclopädie, VI, 491.

Es ist ein eigenthümliches Verhängniß, daß die Erfindung der Buchdruckerkunst und die Eroberung Constantinopels durch die Türken zeitlich fast zusammenfallen: derselbe Wendepunkt, der für das Abendland eine glänzende Epoche großartigen wissenschaftlichen Verkehrs und wetteifernden Strebens eröffnete, bezeichnet für das Morgenland den Anbruch eines furchtbaren Verfalles der Bildung und der Gesittung. Der Besitz und die Gelehrsamkeit flüchteten vor den Eroberern nach Italien — was zurückblieb, erlag unter dem Drucke der Fremdherrschaft einer Barbarei und Rohheit, die allmählig alle Kreise durchdrang, in der Klerus und Laien verwilderten. „In ganz Griechenland“, schreibt 1575 der Tübinger Theologe Stephan Gerlach von Constantino-
pel (in Martin Crusius' *Turcograecia*, Basel 1584, S. 205), „blühen nirgends die Studien; Akademien und Professoren giebt es nicht, sondern nur Trivialschulen, in denen die Knaben Bücher, deren man sich bei der Messe bedient, lesen lernen. Die Zahl der Priester und Kalogeren (Mönche), welche sie verstehen, ist äußerst gering. Einige besuchen italienische Akademien, in denen sie sich mit den alten Sprachen, mit den Prinzipien der Philosophie und der Theologie der Väter bekannt machen. Diese unterrichten nach ihrer Rückkehr bisweilen die Andern, wie hier in dem Patriarchate ein gewisser Arzt Leonardus aus Chios dem Patriarchen und andern Kalogeren des Ammonius Commentar zum Organon des Aristoteles, der Rhetor (Johannes Rhomalos) den Hermogenes und den Hesiod erklärt.“ Darf es uns wundern, daß von Gennadius an bis in das letzte Viertel des 16. Jahr-

hundreds nicht ein einziger theologischer Schriftsteller mehr in Griechenland auftritt? daß ein volles Jahrhundert hindurch das Schweigen des Todes jede Lebensregung in der zertretenen und verstorbenen Kirche niederhält? Erst gegen das 16. Jahrhundert hin beginnt die literarische Thätigkeit auf das Neue. Um die altgriechische Sprache zu erlernen, gingen besonders Griechen, welche unter Venezianischer Herrschaft lebten, namentlich Peloponnesier, Kreter und Chier nach Italien (Turcogr. p. 246), und solche sehen wir denn auch in der nächsten Zeit die wichtigsten Bischofsitze einnehmen und sich an den theologischen Verhandlungen betheiligen — aber bei dieser Abhängigkeit der neugriechischen theologischen Bildung von Italien konnten sich auch ihre Vertreter manchen abendländischen Doctrinen nicht verschließen, und die griechische Eigenthümlichkeit beschränkte sich immer mehr auf das starre Festhalten an den cardinalen Differenzpunkten und dem liturgischen Herkommen. Insbesondere wurde Kreta der wichtigste und einflußreichste Sitz griechischer Gelehrsamkeit.

Der Patriarch Jeremias wird von Gerlach (a. a. O. p. 205) als ein humaner wahrheitsliebender Mann geschildert, der sich, so weit es seine Geschäfte erlaubten, — neben der kirchlichen Verwaltung übte er das Schiedsrichteramt in allen Privathändeln, welche nicht vor das Forum des türkischen Richters gebracht wurden — unablässig mit der Lectüre der Väter beschäftigte. Er schämte sich nicht, sich im männlichen Alter von seinem Rhetor Zygomas aus Nauplia im Peloponnes, den er zum Ausleger der Schrift in der Kathedrale ernannt hatte, in die Dialektik, Rhetorik und Ethik einführen zu lassen. Allein der Rhetor hatte sich selbst nur eine mäßige Kenntniß dieser Wissenschaften während seiner Studienzeit in Padua erworben und trug sie nach einem zu Basel gedruckten lateinischen Compendium vor, das er dem Patriarchen in das Griechische übersetzt hatte. Dringend bat er Gerlach, ihm griechische Bücher über diese Gegenstände aus Deutschland zu senden. Durch Zygomas vornehmlich wurde einige Kenntniß der altgriechischen Sprache in Constantinopel erhalten.

Durch die bekannte Correspondenz, in welche die Tübinger Theologen mit dem Patriarchen traten, und durch die drei Antworten, die er ihnen 1576, 1579 und 1581 zusandte (*Acta et scripta Theologorum Wirtembergensium et patriarchae C. P. Hieremiae, Wirtemberg. 1584*) wurde die schlummernde literarische Thätigkeit der griechischen Kirche und ihr unterbrochener theologischer Verkehr mit dem Abendlande wieder in das Leben zurückgerufen. Man hat den

Werth dieser constantinopolitanischen Schriftstücke vielfach überschätzt. Sie sind wohl meist Excerpte und Plagiate aus älteren Schriftstellern. So ist zum Beispiel die Darstellung der sieben Mysterien der griechischen Kirche im ersten Antwortschreiben (p. 77—79) wörtlich aus Simeon von Thessalonich (c. 34—40) abgeschrieben, ohne dessen Namen zu nennen; so ist das ganze Capitel de usu sacramentorum (p. 95—104) bei Weitem seinem größten Inhalte nach aus der *expositio liturgiae* des Rabasilas (c. 1. 2. 5. 9. 38. 42. 52) zusammengeflickt.

Wichtig ist für unsern Zweck nur, was er (c. X, p. 86) über die Communion sagt: „Die katholische Kirche glaubt, daß nach der Consecration (*ἁγιασμός*) das Brod, vorausgesetzt, daß es gesäuert und nicht ungesäuert ist, in Christi Leib selbst, der Wein in Christi Blut selbst durch den heiligen Geist verwandelt werde (*μεταβάλλεται*), denn in der Nacht, da er verrathen ward, nahm der Herr das Brod, dankte, brach es und sprach: Nehmet hin und esset — dann aber fuhr er nicht fort: Das ist Ungesäuertes oder der Typus des Leibes, sondern das ist mein Leib und mein Blut, nicht als ob damals das Fleisch des Herrn, welches er trug, den Aposteln zur Speise und sein Blut zum Tranke gegeben worden wäre, sondern es wurde damals und wird jetzt durch die Anrufung und Gnade des Geistes, der Alles vermag und aller Weihe Grund und Anfang ist (*τελεταρχικόν*), mittelst der göttlichen, heiligen Gebete und Sprüche das Brod in des Herrn Leib selbst, der Wein in des Herrn Blut selbst verwandelt (*μεταποιεῖσθαι καὶ μεταβάλλεσθαι*), denn das Brod, sprach er, das ich geben werde, ist mein Fleisch, das alle Gläubigen heiligt, damit, wie er selbst unserer Natur (*φύσιμα*) theilhaftig geworden ist, auch wir seines Blutes und Leibes theilhaftig, durch Adoption (*θέσει*) und Gnade Götter genannt würden. Nicht Typus, noch Ungesäuertes ist darum das Brod des Herrnleibes, das vom Priester consecrirt wird (*μυσταγωγούμενος*), sondern Gesäuertes und des Herrn Leib selbst, wie er von sich bezeugt.“ Wir beachten zunächst, wie er Ungesäuertes und Bild des Leibes Christi, Gesäuertes und Christi Leib selbst coordinirt; mit demselben Nachdruck negirt er die beiden ersten Prädicate, affirmirt er die beiden letzteren; der Gebrauch des ungesäuerten Brodes kommt ihm auf eine Linie mit der bildlichen Auffassung des Mysteriums zu stehen, der des gesäuerten ist ihm so wichtig, als die gläubige Anerkennung der Realität des Sacramentes, wohl nur darum, weil er mit ungesäuertem Brode nur eine bildliche Feier möglich

denkt und weil das gesäuerte ihm die unerläßliche Voraussetzung des realen Genusses ist. Auch daß die Correctheit der liturgischen Verwaltung und die des dogmatischen Glaubens sich nicht von einander trennen lassen, sondern wesentlich eins sind, scheint darin angedeutet. Die Realität des Sacramentes aber beruht ihm nicht auf der realen Gegenwart des zum Himmel erhöhten Leibes; dieser wird so wenig im Abendmahle genossen, als den Jüngern das Fleisch zum Genusse gegeben wurde, das der Herr damals auf Erden trug, sondern das Brod wird in den Leib, der Wein in das Blut Christi verwandelt, es wird neues Fleisch und neues Blut durch diese Verwandlung, das gleichwohl mit Christi Leib und Blut eins ist; in diesem Sinne führt er wohl auch in seiner zweiten Antwort S. 240 das Zeugniß des Johannes von Damascus an, daß durch die Verwandlung nicht zwei Leiber, sondern nur einer werde. Ueber die Art der Verwandlung aber enthält sich auch Jeremias, wie Nikolaus von Methone, Rabasilas und Simeon von Thessalonich jeder Erklärung. Mit allen diesen Vorstellungen bewegt sich Jeremias noch strenge im Kreise der griechischen Gedankenbildung und es ist, wenn nicht eine Weissagung, nur ein reines Mißverständniß, daß die Tübinger an den Rand dieses Capitels das ominöse Wort *μετοστώσις* gesetzt haben. Jeremias ist aber auch der letzte Zeuge, der in dem, was er sagt und was er verschweigt, den genuinen Standpunkt seiner Kirche vertritt, deren Geist ihn trotz der Mittelmäßigkeit seiner theologischen Bildung fühlbarer angeweht hat, als die folgenden Männer.

§ 55. Gabriel Severus, Metropolit von Philadelphia 1577 und Vorsteher der griechischen Kirche in Venedig.

Der erste Schriftsteller der griechischen Kirche, bei dem die Einflüsse des Abendlandes unverkennbar hervortreten, ist Gabriel, mit dem Beinamen Severus, geboren zu Monembasia (dem alten Epidaurus, von den Italienern Napoli di Malvasia genannt) im Peloponnes, der damals unter venezianischer Herrschaft stand. Er studierte zu Padua, wurde erst Priester zu Randia und 1577 von dem Patriarchen Jeremias zum Metropolit von Philadelphia geweiht. Allein da die Trümmer der dortigen Gemeinde unter dem türkischen Drucke sich geradezu auflösten, so übernahm er 1580 die Leitung der griechischen Kirche in Venedig (Turcograecia p. 206). Seine Anhänglichkeit an die griechische Kirche hat er in einem ausführlichen Tractate gegen die fünf Capitel des Florentiner Concils bekundet. Seine Hin-

neigung zu römischen Lehrformen verräth sich besonders in einigen seiner opuscula, die Richard Simeon 1686 in Paris unter dem Titel: *fides orientalis* herausgegeben hat.

Die wichtigste dieser kleineren Abhandlungen ist die Schrift *περὶ τῶν ἁγίων μυστηρίων*. Er behandelt darin die sieben Sacramente nach den allgemeinen Bestimmungen, welche ihnen die Scholastik gegeben hat (Materie, Form, Nothwendigkeit, Einsetzung, unverilgbarer Character u. s. w.). Eine zweite Schrift ist dem Mysterium der Eucharistie gewidmet (*περὶ τοῦ μυστηρίου τῆς θείας λειτουργίας*), ein Name, womit die spätere griechische Theologie geradezu das Abendmahl bezeichnet. Er nennt es auch: Mysterium des in das Fleisch und Blut unsers Erlösers transsubstanziirten (*μετουσιωθέντος*) Brodes und Weines. Die Materie (*ὕλη*) desselben ist Brod und Wein, die Form (*εἶδος*) sind die Worte des Herrn, an welche sich die liturgischen Worte (Gebete) des Priesters schließen. Entferntere Ursache ist Gott, unmittelbare der Priester, Zweck (*causa finalis*) die Verwandlung der Substanz des Brodes und Weines in Christi Leib und Blut; Wirkung des Genusses Vergebung der Sünden, Gemeinschaft des heiligen Geistes, Fülle des Himmelreichs u. s. w. Vorgebildet ist das Mysterium in dem Manna, dem Paschalamme und der feurigen Kohle (Jes. 6). Wie diese letztere aus zwei *οὐσίαι* (Holz und Feuer) besteht, aber numerisch eins ist, so ist auch das verwandelte Brod eins und besteht doch aus zwei *οὐσίαι*, der Gottheit und der in das Fleisch Christi transsubstanziirten (*μετουσιωμένος*) Speise. Unterscheidet man an der brennenden Kohle noch als dritte *οὐσία* die Wärme, so kann man im transsubstanziirten Brode noch als dritte *οὐσία* die allheilige Seele Christi hervorheben. Wie die Kohle brennt, reinigt und glänzend macht, so brennt auch das verwandelte Brod die unwürdigen Communicanten, reinigt die Seelen der Würdigen und macht leuchtend ihren Geist, denn es ist das Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt.

Speciell dem liturgischen Interesse der griechischen Kirche sind zwei andere Abhandlungen Gabriels gewidmet. Die erste *περὶ τῶν μερίδων* behandelt einen Gegenstand, den wir bereits bei Simeon von Thessalonich berührt haben, die Aufstellung von Partikeln als Repräsentanten der im Opfer erwähnten lebenden und abgeschiedenen Personen (*ἀντὶ τῶν προσώπων*, sagt Simeon) und der Heiligen. Bemerkenswerth ist nur die Stelle S. 21: „Man muß wissen, daß keine der besagten Partikeln, wenn sie auch mit dem Leib und Blut des

Herrn geeinigt werden, in sein Fleisch und Blut verwandelt wird (*μεταποιεῖται καὶ μεταβάλλεται*), denn allein das zum Gedächtniß des Leidens und der Auferstehung des Herrn dargebrachte Brod und der Wein werden transsubstantiirt (*μετουσιοῦται καὶ μεταβάλλεται*), die Partikeln aber haben durch Participation (*μετοχικῶς*) an der Heiligung (*ἁγιασμός*) Theil, denn wie die Seelen der Heiligen das Licht der Gottheit umgeben, aber nicht ihrer Natur nach Gott werden, sondern nur vermöge der Theilnahme (*κατὰ μέθεξιν*), so auch die Partikeln, obgleich sie mit dem Fleisch und Blut des Herrn geheiligt werden.“ Ueber die römische Polemik gegen diese Auffassung vergleiche man P. Arcudius, *de concordia ecclesiae occid. et orientalis in VII. sacramentorum administratione*, Par. 1626, lib. III, cap. 9—17 pag. 156 flg. Sonst bietet Gabriel nichts über den Gegenstand, was wir nicht bereits durch Simeon wüßten.

Die andere Schrift rechtfertigt die griechische Sitte des Niederfallens der Laien bei der *μεγάλη εἰσοδος*, die wir gleichfalls bereits aus Khabilas und Simeon kennen. Er legt den eucharistischen Elementen darin eine dreifache Ehre bei: die eine haben sie *φυσικῶς*, denn obgleich profan, sind sie Gottes Geschöpf und als solches löblich; die zweite haben sie *μετοχικῶς*, denn (auf der Prothesis) von dem Priester gesegnet (*εὐλογεῖν*) und dem profanen Gebrauche entnommen (*ἀφαιροῦν*), sind sie eine heilige und ehrwürdige Gabe, ein Stoff, dem reale Möglichkeit und Nothwendigkeit zukommt (*ἴλη ἐνδεχομένη καὶ ἀναγκαία*), weil sie bestimmt ist, im eigentlichen Sinne (*κυρίως*) Leib und Blut Christi zu werden, aber für jetzt noch in eigener Substanz und deren Accidentien besteht (*σωζομένης αὐτοῦ τῆς οὐσίας καὶ τῶν αὐτῆς συμβεβηκότων*). Darum werden sie schon mit Recht verehrt (*προσκυνεῖται*) und mit Hymnen, brennenden Kerzen und Wohlgerüchen zum Altar geleitet. Die dritte Würde und Ehre empfangen sie *μετουσιαστικῶς* oder *κατὰ μετουσίωσιν*, wenn sie die ganze Substanz der Speise (*ἅπασαν οὐσίαν τῆς ψωμότητος*) verloren haben und in Fleisch und Blut Christi transsubstantiirt worden sind. Deshalb werden sie auf dieser Stufe nicht allein verehrt (*προσκυνεῖται*), sondern auch angebetet (*λατρεύεται*). Speciell sucht er durch manche Gründe nachzuweisen, daß den heiligen Gaben im großen Eingang schon eine größere Verehrung (*προσκύνησις*) gebührt, als den Bildern Christi, denn jene haben die reale Möglichkeit, unmittelbar die Verwandlung der Transsubstantiation zu erfahren, die den Gemälden abgeht, und dadurch die höchste Heiligkeit und das Leben in sich aufzunehmen; sie

tragen (kraft der Eulogie) den Charakter (vorläufiger) Heiligkeit innerlich (*κατὰ βάθος*), während das Gemälde ihn nur äußerlich (*κατὰ περιφέρειαν*) hat; derselbe haftet an jenen unveräußerlich, so lange ihre Substanz besteht, an dem Gemälde schwindet er, wenn die Umrisse desselben unkenntlich werden, obgleich der Stoff noch fortbesteht. Diese wunderbare Verknüpfung der abendländischen Transsubstantiationslehre mit den überlieferten liturgischen Vorstellungen der Griechen wird seit dem Ende des 16. Jahrhunderts immer mehr charakteristische Eigenthümlichkeit der griechischen Kirche.

Nur im Vorübergehen gedenken wir hier zweier Zeitgenossen des Gabriel. Der Eine, der Kreter Johannes Nathanael, Presbyter und Dekonom zu Constantinopel, der gleichfalls zu Ende des XVI. Jahrhunderts lebte, bezeugt in seinen responsa ad quaesita Gasparis Viviani (bei Arcudius II., c. 12. p. 86) die sieben Mysterien; ob er in seiner ungedruckten Schrift *ἐρμηνεία τῆς θείας λειτουργίας* auch die *μετουσίωσις* gelehrt habe, läßt sich aus der Erwähnung derselben in den Akten der Synode von Jerusalem (bei Kimmel libr. symbol. eccles. orient. p. 336. u. 483.) nicht entnehmen, da er in diesen nur als Vertreter der reinen Lehre neben Jeremias, Gabriel und Andern aufgeführt wird. Der zweite, Maximus Margunius, ein Kreter aus Randia, in Venedig und Padua gebildet, dann Mönch auf der Insel Kreta, wird in der Synodica des constantinopolitanischen Patriarchen Kallinikus (bei Renaudot p. 191.) bestimmt unter den Vertretern der *μετουσίωσις* aufgeführt. Er soll den Patriarchen Jeremias in der Abfassung seiner Antwortschreiben unterstützt haben. Wie leicht sich damals Griechen den abendländischen Lehrnormen anbequemen, ersieht man aus seinem Versuche, die lateinische Lehre vom Ausgange des heiligen Geistes mit der griechischen zu vermitteln, er entzweite sich drüber mit seinem Freunde und Gönner Gabriel von Philadelphia und zog sich nach Rom zurück. Die Drohung Sixtus V. ihn einzuferkern, wenn er nicht unumwunden das römische Glaubensbekenntniß ablege, nöthigte ihn wieder zur Flucht nach Griechenland, wo Jeremias II. auf einer Synode zu Constantinopel 1592 den Austrag seiner Sache vermittelte. Er war 1589 Bischof von Cythera geworden und starb, achtzig Jahre alt, 1602 in Kreta. Seine Briefe sind in dem Jahrgang 1740 der *deliciae eruditorum* zu Florenz von Camius herausgegeben.

§. 56. Meletius Pegas, Patriarch von Alexandrien von 1584—1602.

Meletius mit dem Beinamen *ὁ Πηγᾶς*, aus Kreta gebürtig, studirte zu Padua und nahm nach seiner Rückkehr das Mönchsgewand zu Randia oder Chandace, der Hauptstadt Kreta's an. 1574 wurde er Abt seines Klosters, 1582 Protosyncellus von Alexandrien, 1584 Patriarch daselbst. 1602 starb er und überließ seinen Stuhl seinem Günstling, dem Chryllus Fufaris. Obgleich Meletius entschiedener Gegner der Pateiner in allen Differenzpunkten beider Kirchen war, hat er doch nichts desto weniger die abendländische Transsubstantiationslehre in allen wesentlichen Bestimmungen sich angeeignet. Das war die Frucht, welche ihm wie so manchen andern venezianischen Griechen das Studium zu Padua eingetragen hatte. Von Interesse sind für uns zwei Briefe, welche Renaudot a. a. O. mitgetheilt hat. Der erste ist 1593 von Constantinopel an den griechischen Arzt Dr. Chyriakus Photinus zu Ingolstadt gerichtet (S. 100—116) und handelt von der Eucharistie.

Er sagt darin: Obgleich die Mysterien überhaupt alle menschliche Vernunft übersteigen, so sei doch das des heiligen Mahles über die übrigen hoch erhaben; denn die andern vermittelten uns nur die Gemeinschaft von Christi Gnade, in diesem theile sich uns Christus, der Urquell der Gnade, selbst mit (auch Calvin habe Aehnliches gesagt). Das heilige Mahl mache uns nämlich nicht allein des Leibes und Blutes Christi theilhaftig, sondern sei das, was es bedeute, Christi Leib und Blut selbst. Denn während die Species (*τὰ εἶδη* d. h. das sinnlich Wahrnehmbare) blieben, um zu bedeuten, werde die Substanz (*οὐσία*) die durch das Mysterium dargestellte Sache, nämlich Fleisch und Blut Christi. Darum sei nicht nur in allen Eucharistien der ganze Christus ungetheilt, sondern auch in jeder Partikel. Wie der Wein Blut und das Brod Fleisch sei durch die Kraft und Wirkung der *μετουσίωσις*, so sei Christus vermöge der Concomitanz (*κατὰ ἐπακολουθήσιν*) unter jeder der beiden Gestalten enthalten. Die Verwandlung (*ἀλλοιοῦν*) geschehe durch das Wort Gottes, werde aber nicht durch das Aussprechen der einzelnen Sylben hervorgebracht, sondern durch die Kraft des Geistes, die nach dem Willen des Stifters dieses Aussprechen begleiten. Deshalb folge dem Worte Christi die priesterliche Epiklese, zum Beweise, daß der heilige Geist in eigener Kraft und Wirkung präsent sein müsse. Wenn somit die Materie, die formale Ursache (*τὸ εἰδοποιοῦν αἷτιον*) und die Art der Formgebung (*τρόπος τῆς εἰδοποιήσεως*) feststehe, so

sei damit zugleich das letzte Problem erledigt, daß weder der Glaube, obgleich er die Bedingung des würdigen Genusses und seiner segensreichen Wirkung sei, noch irgend eine andere Eigenschaft des Communicanten zur Perfection des Mysteriorums erfordert werde. Die Frage des Photinus, ob auch das, was von den consecrirten Stoffen übrig geblieben sei und (den Kranken) gespendet werde, dasselbe Mysteriorum sei und bleibe, wird von ihm bejaht. Den consecrirten Elementen gebührt die Anbetung (*λατρεία*), denn sie sind der Leib des Erlösers, dem seine Seele kraft der natürlichen Concomitanz (*τῷ τῆς φυσικῆς ἐπακολουθήσεως συνδεδεµῶ*) geeinigt ist, und mit beiden ist seine göttliche Natur zu einer Hypostase verbunden. Trotz der Anerkennung der Concomitanz rechtfertigt er die griechische Sitte auch den Laien den consecrirten Wein zu reichen, weil Christus das Abendmahl unter beiden Gestalten eingesetzt hat, damit sein erlösendes Leiden deutlicher dargestellt werde, in welchem sein Fleisch, das die Todten lebendig macht, des Blutes entleert, am Kreuze hing, und sein unschuldig Blut, das Reinigungsmittel von allen Sünden, vergossen wurde. Doch wird der Kelch nur den Priestern gereicht, den Laien werden beide Gestalten geeinigt mittelst der Lapis in den Mund gelegt. Auf die Frage des Photinus, ob beide Gestalten bleiben, wenn das in den Kelch getauchte Brod trockne, antwortet er, davon könne man sich durch den Augenschein überzeugen, denn sobald das befeuchtet gewesene Brod nach langer Zeit an das Feuer gebracht werde, zeige es auch in sichtbarer Weise die Feuchtigkeits wieder, die in dem getrockneten verborgen geblieben wäre. Das Abendmahl sei zugleich Opfer und Sacrament. Nur Priester dürften consecriren. Bei den Griechen findet keine Frohnleichnamsp procession statt.

Den zweiten Brief S. 117—150 hat Meletius als „Papas und Patriarch der Stadt Alexandrien und als Richter des Erdfreies“ 1594 an Gabriel Severus gerichtet. Das Hauptthema desselben ist der Vorwurf der Lateiner, daß die Orientalen das consecrirte Brod, das bereits Leib sei, in den consecrirten Wein tauchten, der Blut sei, obgleich der Leib nicht ohne Blut sein könne. Er erwidert darauf, die Mischung geschehe, damit nicht bloß vermöge der Concomitanz, sondern auch vermöge der Einigung (*ἑνωσις*) eins in dem andern und beide ebenso wesentlich (*οὐσιωδῶς*) als symbolisch verbunden seien (S. 143.). Wie könnte nach Augustins Definition (*sacramentum est invisibilis gratiae visibilis forma*) das Mysteriorum vollständig sein, wenn ihm entweder die unsichtbare Gnade oder die

sichtbare Form entzogen würde. Zur sichtbaren Form gehöre aber auch der consecrirte Wein, dessen Entziehung der Vollständigkeit des Mysteriums wesentlich Abbruch thue (S. 138). Ueberhaupt zeigt Meletius sich mit der abendländischen Theologie bekannt; er citirt S. 134 Peter den Lombarden und bezieht sich häufig auf Thomas von Aquino. Der abendländische Ursprung der griechischen Lehre von der μετουσίωσις kann daher keinem Unbefangenen zweifelhaft sein.

§. 57. Die dogmatische Diffinirung der Transsubstantiationslehre in der griechischen Kirche im 17. Jahrhundert.

Bis dahin war die Lehre von der μετουσίωσις, aus dem Abendlande importirt, nur die Privatansicht einiger griechischen Theologen gewesen: erst dem 17. Jahrhundert blieb es vorbehalten, ihr die symbolische Bestätigung für die griechische Kirche zu geben und sie zum förmlichen Bekenntniß derselben zu erheben¹⁾. Die Veranlassung dazu gab Cyrillus Lufaris²⁾, geb. zu Kandia (arabisch Chandace), von seinem Verwandten, dem Patriarchen Meletius Pegas, in Alexandrien erzogen, später in Venedig und Padua gebildet, auf einer Reise durch Deutschland und die Schweiz mit den Wittenberger und Genfer Theologen bekannt geworden, nach vorübergehender Wirksamkeit in Litthauen seit 1602 Nachfolger des Meletius auf dem Patriarchenstuhl zu Alexandrien, von 1621—1638 Patriarch von Constantinopel. Die griechische Kirche war damals die von den streitenden Parteien im Abendlande vielumworbene Braut. Während die römischen Emissarien, insbesondere die Jesuiten, durch die Erfolge der Gegenreformationen kühner geworden, mit Intriguen aller Art die Union mit Rom durchzusetzen gedachten — die unmittelbaren Vorgänger Cyrill's hatten diese Bestrebungen begünstigt — nahmen die Refor-

¹⁾ Zur Feststellung dieser geschichtlichen Thatsache genügte mir vollkommen das Quellenmaterial, das mir Kimmel: libri symbolici ecclesiae orientalis, Jenae 1843, und Renaudot in der §. 53. S. 673 erwähnten Sammlung von Tractaten boten. An sich hatte der Gegenstand für mich nicht das Interesse, um mich zu einer noch eingehendern Quellenforschung zu veranlassen.

²⁾ Der Charakter Cyrills wurde von den Protestanten ebenso sehr anerkannt, als von den römischen Sanatikern: Nihusius, Petau, Leo Allatius u. A. verunglimpft. Neben dem Art. Lufaris von Gafz in Herzogs Realencyclopädie (VIII., 538) und seinem maassvollen Urtheile vergleiche man die Schrift von A. Pichler: der Patriarch Cyrillus Lufaris und seine Zeit, München 1862, deren reiches Material in Schatten gedrängt wird durch den unverhohlenen Haß gegen den Protestantismus und seine Gelehrten.

mirten durch den niederländischen Gesandten Cornelius Haga und den englischen Botschafter Rowe in Constantinopel den fehlgeschlagenen Versuch der Tübinger wieder auf und bemühten sich eine Verbindung des Protestantismus mit dem Morgenlande einzuleiten. Cyrillus, der sich im brieflichen Verkehr mit protestantischen Gelehrten allmählig und nicht ohne mancherlei Schwankungen die calvinischen Anschauungen zu eigen gemacht hatte, bot dazu die Hand. Allein seine 1629 zuerst lateinisch, 1633 auch griechisch erschienene Confession (*ἀνατολική ὁμολογία τῆς χριστιανικῆς πίστεως* bei Kimmel S. 24. ff.) entzückte den Haß und die Leidenschaft seiner Feinde: nach mehrfachen Absetzung und Verbannungen wurde er dem Sultan Murad IV. als Aufwiegler der Kosacken denunciirt und am 26. Juni 1638 erdroßelt. Nach seinem Tode stellte sich heraus, daß er mit seiner theologischen Ansicht, wenige Anhänger abgerechnet, allein gestanden hatte. Die vorausgesetzte Empfänglichkeit des Morgenlandes für protestantische Ideen erwies sich abermals als Fiction.

In dem 15. Capitel seiner Confession beschränkte Cyrill die evangelischen Mysterien auf zwei, die Taufe und die Eucharistie, deren Wesen er nach calvinischen Grundsätzen bestimmt. Im 17. Capitel erkennt er „die wahre und reale Gegenwart (*ἀληθῆ καὶ βεβαίαν παρουσίαν*) des Herrn in der Administration (*ἐγχειρίσει καὶ διακονίᾳ*) des Abendmahles“ an, bezeichnet sie aber sofort als eine solche, „welche der Glaube darbietet“ (*παρίστησι καὶ προσφέρει*), mit Ausschluß der Präsenz, „welche die erfundene *μετουσίωσις* lehre.“ Die gläubigen Communicanten essen in diesem Mahle den Leib des Herrn Jesu Christi, „nicht so, daß sie in sinnlicher Weise ihn mit den Zähnen zermalmen und das Genossene verdauen (*ἀναλύοντας τὴν μετάληψιν*), sondern indem sie mit dem psychischen Organe (*τῇ τῆς ψυχῆς αἰσθήσει*) communiciren. Denn der Leib des Herrn wird in dem Mysterium nicht mit Augen gesehen, noch erfaßt, sondern geistlich empfängt ihn der Glaube und bietet ihn uns dar; darum ist es wahr, daß wir essen, genießen, theilhaftig werden, wenn wir glauben; wenn wir aber nicht glauben, jede Frucht (*κέρδος*) des Mysteriums verlieren.“ Ebenso verhält es sich mit dem Kelch. Durch den würdigen Genuß werden wir veröhnt, mit unserem Haupte geeinigt und eines Leibes (*συνσώμους*) und dürfen zuversichtlich hoffen auch seine Miterben in dem Reiche zu werden. Ueber den calvinischen Charakter dieser Lehre kann kein Zweifel bestehen. Wenn dagegen die Synode von Jerusalem im Jahre 1672 Stellen aus eigenhändig geschriebenen und in Con-

stantinopel gehaltenen Homilien Cyrills anführt, worin er (bei Kimmel S. 870.) die *μετουσίωσις* ausspricht und nicht allein den nur mit innerem Auge wahrnehmbaren Herrn als die Realität (*ἀλήθεια*) des Mysteriums dem bloßen Scheine (*φάντασμα*) des Brodes und Weines gegenüberstellt, sondern auch geradezu sagt, als der Herr in dem mystischen Mahle das Brod gebrochen, habe er uns geboten die unendliche Kraft der Gottheit in der Wesensverwandlung (*μετουσίωσις*) des Brodes zu erfassen (*καταλαβεῖν*), möchten wir gleichwohl Bedenken tragen, auf solche Aeußerungen ohne Weiteres das Urtheil der Charakterlosigkeit und Zweideutigkeit zu gründen, da nicht festzustellen ist, in welchem Jahre er diese Homilie geschrieben, da die Griechen überhaupt mit großer Ueberschwänglichkeit von dem Mysterium zu reden pflegen und endlich abgesehen von dem freilich sehr auffallenden Ausdrucke *μετουσίωσις* die Aussprüche nichts enthalten, was nicht auch ältere griechische Schriftsteller über den Gegenstand gesagt haben, die von keiner Transsubstantiation wußten.

Schon bei Lebzeiten Cyrills wurde seine Confession von dem unirten Bischof von Ikonium Matthäus Karphophilus (*censura confessionis fidei calvinianae, quae romine Cyrilli patriarchae C. P. circumfertur, Romae 1631*, griechisch: *ἀποδοκιμασία καὶ κατάκρισις*, 1632) vom römischen Standpunkte aus mit großer Leidenschaftlichkeit bekämpft, doch wagte er nicht die Authentie derselben zu behaupten, sondern betrachtete sie als untergeschoben. Mit diesen Bewegungen hängt ferner zusammen, daß der Hauscaplan Haga's Anton Leger, Cyrills Freund, 1635 eine polemische Schrift über die Eucharistie gegen die Transsubstantiation schrieb und daß Georg Koressius, ein Mönch aus Chios, nach Constantinopel kam, um mit ihm über diesen Gegenstand zu disputiren. Wir werden darauf unten noch einmal zurückkommen.

Die rührigsten Gegner aber waren der Jesuitenschüler (Pichler a. a. O. 162) Cyrillus Contari, Bischof von Berrhöa, dem es schon 1633 gelungen war den Patriarchen auf sieben Tage aus seinem Amte zu verdrängen und der sich nach seinem Tode wiederum auf den Patriarchenstuhl schwang, um nach einem Jahre das Loos seines Vorgängers zu theilen, und Meletius Syrigus, geboren 1585 auf Kreta, der in Venedig und Padua gebildet, auf seiner heimischen Insel erst Mönch, dann Abt geworden, wegen Unduldsamkeit gegen die Kateriner von dem venezianischen Statthalter verfolgt, zu Cyrillus Eufaris nach Alexandrien geflüchtet, von diesem in Schutz ge-

nommen, später mit ihm nach Constantinopel gekommen war und als Prediger dort von 1630—1639 wirkte (gestorben 1662). Auf ihren Betrieb sprach bereits am 24. September 1638 ¹⁾, also drei Monate nach dem Tode des Chryllus, eine Synode zu Constantinopel unter dem Voritze des Contari die Verdammung der Confession des Chryllus aus. Sie erkannte nicht nur die sieben Mysterien der Kirche an, sondern erklärte sich auch nachdrücklich gegen die Unterscheidung des mit Augen wahrgenommenen und mit dem Munde genossenen Brodes und des im Glauben wahrgenommenen Leibes (bei Kimmel S. 404. ff.); wenn sie sich dabei des Ausdruckes *μετουσίωσις* enthielt, und sich nur mit dem Satze begnügte, daß Brod und Wein durch den Segen (*εὐλογία*) des Priesters und das Herabkommen des heiligen Geistes in den Leib und das Blut Christi verwandelt werde (*μεταβάλλεσθαι*), so hat man darin nicht mit Pichler (S. 219.) eine Unbegreiflichkeit zu finden, sondern nur den Ausdruck für die hergebrachte Lehre der griechischen Kirche zu erkennen und das noch obwaltende Bedenken, einen so neuen Ausdruck wie *μετουσίωσις* mit symbolischem Ansehen zu bekleiden ²⁾.

Dieses Bedenken wurde aber bald überwunden. Nicht bloß nach der Angabe des Fabricius X, 437 (wie Pichler S. 209 meint), sondern auch nach dem Zeugniß des Patriarchen Nektarius von Jerusalem (bei Renaudot a. a. O., S. 173) erhielt Meletius Chrygus von der Synode den Auftrag in einem ausführlichen Werke die Confession des Chryll zu widerlegen. Damit stimmt auch zusammen, daß er nach seiner eigenen Versicherung dasselbe im November 1638, also etwa zwei Monate später, begann und im November 1640 vollendete. Es ist auch nicht, wie Pichler weiter sagt (S. 209.), ungedruckt geblieben, sondern (vergl. Demetrasopolus bibliotheca eccle-

¹⁾ Vergleiche die chronologische Angabe unter den Acten der Synode bei Kimmel S. 408. mit der unrichtigen Behauptung Pichlers S. 215., die Synode sei 1639 gehalten worden.

²⁾ Noch im Jahre 1672 hat die Synode von Constantinopel unter Dionysius sich des Terminus *μετουσίωσις* und jeder auf diese Lehre specifisch hindeutenden Bestimmung enthalten, und noch Richard Simon konnte in seiner 1708 erschienenen *bibliothèque critique* I, 198 sagen: Le terme de transsubstantiation n'est en usage que parmi un petit nombre de Grecs. Trotz des symbolischen Ansehens, womit er zu Ende des XVI. Jahrhunderts bereits in der griechischen Kirche bekleidet war, bedurften der Ausdruck und die Lehre längere Zeit, bis sie allmählig in ihr Fleisch und Blut übergingen.

siastica, Prolog S. 1.) 1690 zu Bukarest gedruckt worden. Sein vollständiger Titel lautet nach Renaudot S. 151: *ἀντίρρησις πρὸς τὴν ἐκδοθεῖσαν ὁμολογίαν τῆς χριστιανικῆς πίστεως ὑπὸ τοῦ Κονσταντινουπόλεως Κυρίλλου, ἐπιγραφεῖσαν ἐν ὀνόματι τῶν χριστιανῶν ἀπάντων τῆς ἀνατολικῆς ἐκκλησίας* (S. 159, nach Demetriosopoulos scheint der Abdruck betitelt: *ἀντίρρησις Μελ. τ. Σ. κατὰ τῶν Καλπινικῶν κεφαλαίων καὶ ἐρωτήσεων Κυρίλλου τοῦ Λονκάρεως*). Richard Simon, der es nur handschriftlich kannte, hat in seiner *bibliothèque critique*, Amsterdam 1708, I., 208 ff., eine Analyse desselben gegeben; Auszüge daraus, namentlich die Abendmahlslehre betreffend, finden sich bei ihm, Renaudot und Schelstrate. Das 17. Capitel trägt die Ueberschrift: *περὶ τοῦ ὀνόματος τῆς μεταστώσεως*. Er giebt zu, daß das Wort weder in der Schrift noch bei den älteren Vätern vorkommt, denn so lange keine Härese das Wesen des Mysteriums mit Entstellung bedrohte, hätten die letzteren das Bedürfniß neuer Wörter nicht empfunden; daß ihnen dagegen der Begriff des Wortes nicht unbekannt gewesen sei; ersehe man aus den Zeugnissen des Justin, Euphrian, Ambrosius, Cyrillus von Jerusalem, Chrysostomus, Johann von Damaskus und Theophylakt; die neueren Theologen verbanden daher mit *μετουσίωσις* denselben Sinn, welchen diese älteren mit *γένεσις*, *ποίησις*, *ὑπαρξις*, *μεταστοιχείωσις* und ähnlichen Bezeichnungen ausgedrückt hätten. Erst als Berengar und seine Schule mit der Lehre aufgetreten sei, daß das Brod durch die Consecration nur eine gewisse Gnade des Leibes Christi *per accidens* (*κατὰ συμβεβηκός*) empfangen, aber nicht substantiell (*οὐσιώδως*) in den Leib Christi verwandelt werde, hätten die rechtgläubigen Theologen gesagt, das Brod werde transsubstantiirt (*μετουσιῶσθαι*), d. h. es werde nicht durch qualitative Veränderung (*κατ' ἀλλοίωσιν*) in ein Accidens des Leibes Christi verwandelt, sondern werde substantiell der Leib Christi. Es verhalte sich damit ähnlich wie mit dem Worte *ὁμοούσιος*, das man vor Arius (?) nicht gekannt habe. Wenn daher Jemand die *μετουσίωσις* wegen der Bedeutung des Wortes leugne, weil er nicht die Verwandlung des Brodes und Weines in Christi Leib und Blut glaube, so verwerfe ihn die Kirche als einen Neuerer und von ihrem Glauben Abgefallenen (Renaudot S. 151. ff., 156 — 162). Meletius war keineswegs, wie Smith, Riesling und Andere glaubten, ein Freund der Römer; er hat seine Abneigung gegen sie entschieden bethätigt und in allen wesentlichen Controverspunkten an dem Standpunkte der griechischen Kirche festgehalten; aber in dem Gegensatz gegen den

Calvinismus stimmte er mit ihnen vollständig überein und scheint sogar Vieles von ihren Theologen entlehnt zu haben; Richard Simon sagt S. 213: *Mèlece Syrique a emprunté de nos controversistes et principalement de Bellarmin la meilleure partie de son ouvrage.* Jedenfalls hat er der Lehre von der *μετουσίωσις* zuerst die Bahn in den symbolischen Lehrbegriff der griechischen Kirche gebrochen. Die Jesuiten in Galata wollten daher den Druck seines Buches gegen die Ausmerzung einiger anstößigen Stellen übernehmen. Sie forderten namentlich, daß er, statt die ersten sieben, alle ökumenische Synoden anerkenne (Pichler 215). Dieses Aufinnen klingt freilich sehr unschuldig und bescheiden, begreift aber in seinen Konsequenzen nicht mehr und nicht weniger, als daß er sich zur Anerkennung der ganzen römischen Tradition im Principe bequeme und sich in letzter Instanz dem Ansehen des römischen Papstes unterwerfe.

Nach Vollendung seines Werkes finden wir den Meletius Strygus noch in anderer Weise thätig, um den Nachwirkungen des Cyrill'schen Reformationsversuches zu begegnen. Von dem Patriarchen Parthenius zu Constantinopel mit dem Metropolit von Porphyrius von Nicäa als Gesandter nach Jassy abgeordnet, unterschrieb er daselbst mit seinen Collegen und drei Gesandten des Patriarchen von Moskau 1642 ein Schreiben, mit welchem die von dem griechischen Klerus und von dem Metropolit Mogilas von Kiew in demselben Jahre unterzeichneten Acten einer Constantinopolitanischen Synode dem Wojwoden der Moldau Johannes Basilus feierlich übergeben wurden. Diese Acten, die man herkömmlicher Weise als Beschlüsse der Synode von Jassy bezeichnet, obgleich sie in Constantinopel entstanden sind, haben noch einmal die Unvereinbarkeit des Cyrill'schen Calvinismus mit der Ueberslieferung der griechischen Kirche scharf hervorgehoben und hatten offenbar den Zweck, die Verwerfung desselben in dem ganzen orthodoxen Morgenlande endgültig festzustellen. In dem 15. und 17. Artikel wird getadelt, daß Cyrill fünf Mysterien der Kirche geleugnet und nur Taufe und Abendmahl als solche anerkannt, daß er ferner gelehrt habe, das consecrirte Brod, welches in der Eucharistie gesehen und gegessen werde, sei nicht der wahre Leib Christi, sondern nur der geistig wahrgenommene oder vielmehr eingebildete, während Christus von dem mit Augen wahrgenommenen, empfangenen, genossenen und gebrochenen Brode nach der Consecration nicht gesagt habe: das ist der Typus meines Leibes, sondern das ist mein Leib. Auch die Synode von Jassy hat sich des Wortes *μετουσίωσις* noch gänzlich

enthalten. Die Sendung der beiden constantinopolitanischen Legaten nach Jassy und ihre Conferenz mit den Russen hatte aber noch einen andern Zweck als die Bestätigung dieser Akten für das ganze Morgenland. Seit 1632 hatte den Metropolitensstuhl von Kiew der schon erwähnte Petrus Mogilas inne, der Sohn des Fürsten der Wallachei Simon Iwanowicz, der entschiedene Gegner ebenso der Union als des Cyrillus Lutaris. Dieser hatte schon 1638 auf Grund eines vom Abte Jesaias Trophimowicz Koflowski wahrscheinlich in russischer Sprache abgefaßten Katechismus unter Zuziehung dreier Bischöfe seines Sprengels eine Glaubenschrift in Fragen und Antworten abgefaßt und sie 1642 zu Jassy einer Redactionscommission übergeben, welche außer dem Meletius und Prophyrius als Bevollmächtigten des Patriarchen von Constantinopel die Legaten des Moskauer Patriarchen, den Jesaias Trophimus, den Joseph Konowicz und den Ignaz Xenowicz zu Mitgliedern zählte. So entstand nach wiederholter Berathung, Revision, Berichtigung und Ergänzung des Entwurfes unter dem vorwiegenden Einfluß des Meletius die unter dem Namen des Petrus Mogilas bekannte, von den Patriarchen zu Constantinopel, Alexandrien und Jerusalem 1643 genehmigte und durch den vorgedruckten Brief des Patriarchen Nektarius von Jerusalem vom 21. November 1662 nochmals empfohlene *ὁρθόδοξος ὁμολογία τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας τῆς ἀνατολικῆς* (vergl. Kimmel proleg. p. 50. Gaß, Art. Mogilas bei Herzog IX., 685). Ihre Sprache ist die damals vulgaire, welche den Uebergang zum neugriechischen Dialekte bildet. Sie erkennt die sieben Mysterien der Kirche an, ebenso wie es die Synoden von 1638 und 1642 gethan hatten, unterscheidet sich aber von diesen durch den Gebrauch des Wortes *μετουσίωσις*, der demnach in ihr zum ersten Male in bekenntnißmäßiger Geltung auftritt ¹⁾. Die Eucharistie ist nach P. I., 9. 106., das vornehmste Mysterium, der unter den sichtbaren Gestalten des Brodes und Weines

¹⁾ Es beruht jedenfalls auf einem Irrthum, wenn Pichler S. 229. schon im Jahre 1641 den Parthenius zu Constantinopel eine Synode von acht Metropolitens und vier Theologen über die confessio orthodoxa halten läßt, auf welcher Korydalaus den Ausdruck *μετουσίωσις* als der Tradition fremd und dem Worte transsubstantiatio nachgebildet, gestrichen wissen wollte, aber von Meletius Syrigus widerlegt worden sei, worauf die Synode den freien Gebrauch des Wortes gestattete. Diese Synode oder Zusammenkunft, von der man nur aus einem Berichte des französischen Gesandten Mointel weiß, kann erst 1643 stattgefunden haben, als die Confession fertig war und es sich um ihre Bestätigung handelte. Mit

enthaltene Leib und das Blut Christi, worin Christus wahrhaft und eigentlich d. h. real (κατὰ τὸ πρᾶγμα) gegenwärtig ist. Nothwendige Requisiten sind nach q. 107. der Priester, der Altar oder das Antimensium, gesäuertes Brod, Wein und warmes Wasser und endlich die Intention (ὑπόμνη) des Priesters, die in der Epiklese nach der Liturgie des Basilius zum solennen Ausdruck kommt und auf welche sofort die «μετονοίωσις», die Verwandlung des Brodes in den wahren Leib, des Weines in das wahre Blut Christi so eintritt, daß nur die sichtbaren Gestalten (εἶδη) von beiden zurückbleiben, damit der Glaube, der nicht sieht, sich bethätige und damit nicht die menschliche Natur vor dem rohen Fleische zurückbebe, da nur durch den Genuß von Christi Fleisch und Blut die Gemeinschaft mit ihm möglich ist. Für alles Weitere wird auf die Ausführungen von Gregor von Nyssa und Johannes von Damaskus verwiesen. Den consecrirten Elementen gebührt dieselbe Ehre (τιμή), wie Christo selbst. Als Opfer wird die Eucharistie für die lebenden und abgeschiedenen rechtgläubigen Christen dargebracht. Die Frucht des Mystериums ist das Gedächtniß Christi, die Sühne für die Sünde, der Schutz gegen die Versuchungen des Teufels. Die Vorbereitung geschieht durch die Beichte, durch Fasten, Zerknirschung, die Versöhnung mit Allen und Aehnliches.

Eine außerordentliche Bewegung veranlaßte zwei Jahrzehnte später in Frankreich das polemische Werk über die Transsubstantiation, durch welches der frühere reformirte Pfarrer zu Nismes Jean Claude die Convertirung des Marschalls Türenne zu verhindern suchte. Als Gegenschrift erschien zuerst die *perpetuité de la foi de l'église touchant l'Eucharistie*, womit Pierre Nicole 1664 die lange Reihe von Streitschriften über diesen Gegenstand eröffnete, an denen sich von katholischer Seite auch Richard Simon und Renaudot theilnahmen. Die Behauptung Claude's, daß die griechische Kirche die Transsubstantiationslehre nicht kenne und überhaupt zu dem Protestantismus eine gewisse Verwandtschaft habe, wurde auch im Morgenlande bekannt und rief hier eine Reihe von officiellen Gegenerklärungen hervor, welche sämmtlich darauf ausgingen, den früher erhobenen Widerspruch gegen die Confession des Cyrillus Lukaris zu bestätigen.

dem Widerspruch der Rorystaleus hat es dagegen seine Richtigkeit, denn gegen ihn verteidigte um diese Zeit der Thier Johann Andreas Staurinus als gegen einen Calvinisten in zwei Reden die μετονοίωσις (vergl. Schröckh. R. G. seit der Reform. IX, 97). Nur ist er in das Jahr 1643 zu setzen.

Gegen Claude's Behauptung trat bereits im Jahre 1667 der Grieche Nikolaus Spadarius in Stockholm auf mit einer Abhandlung: *enchiridion sive stella orientalis occidentali splendens i. e. sensus ecclesiae orientalis, scilicet graecae, de transsubstantiatione corporis Domini aliisque controversiis*. Sie wurde veranlaßt durch den Wunsch des französischen Gesandten am schwedischen Hofe, Pompone, authentische Aufschlüsse über den Standpunkt der griechischen Kirche zu erhalten, und zeigt, daß in den Lehren von der Brodverwandlung (*transsubstantiatio*), vom eucharistischen Opfer, vom Ursprunge des Episcopates, vom Fasten, von der Tradition, von der Wirksamkeit der Gebete für die Verstorbenen, von den Heiligen und der Marienverehrung die prätendirte Uebereinstimmung der griechischen Kirche mit den Protestanten keineswegs bestehe ¹⁾ (abgedr. im 3. B. der großen *Perpetuité*, vergl. auch Schröckh a. a. D. S. 79.).

Auf ihn folgte im Morgenlande selbst Nektarius, geboren bei Chandace auf Creta, dann Mönch auf Sinai und als er sich um 1660 nach dem Tode des Patriarchen Paisius zum Empfange der Abtsweihe nach Jerusalem begeben hatte, dort zum Patriarchen erwählt. In einem offenen Briefe, den er *adversus Claudii contra Graecos injurias et calumnias* denen, welche ihn darum befragt hatten, schrieb (bei Renaudot a. a. D. S. 171—183.), erzählt er alle Wirren, womit seit Cyrillus Lukaris die protestantischen Einflüsse die griechische Kirche beunruhigt hätten. Schon vorher habe Gabriel von Philadelphia in seinem Wirkungskreise als griechischer Metropolit in Italien die zunehmende „Seuche“ des Lutherthums und Calvinismus wahrgenommen und dagegen nicht polemisch, sondern lehrhaft erörternd

¹⁾ Dagegen kommt für uns nicht in Betracht der Arzt Demetrius Pepanus aus Chios, der 1637 in Rom studirt, 1643 in sein Vaterland zurückgekehrt ist und dort bis um 1667 gelebt hat, da er von der entschiedensten Vorliebe für die römische Lehre erfüllt ist. In seinen Werken (herausgegeben in zwei Bänden zu Rom 1781 von Stephanopoulos) hat er die Dogmen von der einen heiligen katholischen und apostolischen Kirche, von dem Ausgange des heiligen Geistes und von der Transsubstantiation gegen Calvin vertheidigt. In seiner Schrift über das große und schauervolle Mysterium der heiligen Communion des Leibes und Blutes Christi wird nicht bloß die substantielle Verwandlung gerechtfertigt, sondern auch der Gebrauch des ungesäuerten Brodes, die Consecration durch das Wort Christi allein, die Nothwendigkeit des Celibates für den celebrirenden Priester, die Möglichkeit gleichzeitiger Gegenwart eines Körpers an verschiedenen Orten, die Entziehung des Laienkelches, dann wird die griechische Kindercommunion mißbilligt (Schröckh a. a. D. S. 31.).

seine Schrift über die sieben Mysterien geschrieben, die sich an die Lehre des Areopagiten Dionysius (?), des Maximus (?) und des Simeon von Thessalonich anschliese. Als darauf Cyrill und seine Anhänger den Calvinismus einzuschwärzen versucht und ein Schildnappe Luthers (?), Anton Veger, in diesem Interesse zu Constantinopel erschienen sei, habe die Synode (?) daselbst den Georg Koressius von Chios kommen lassen, der mit ihm disputirt und seine Widerlegungen auch schriftlich aufgezeichnet habe. Seine Schriften, welche nicht nur die Verwerfung der calvinischen Prädestination und die Bilderverehrung, sondern auch die griechische Lehre von den Mysterien, von der μετουσίωσις des heiligen Brodes und von der realen Gegenwart Christi in demselben vertheidigten, würden noch handschriftlich in Chios aufbewahrt. Nach ihm habe sein Schüler Gregorius Protosyncellus ein Werk über die Mysterien veröffentlicht¹⁾. Nach dem Tode Cyrills habe Meletius Strygius seine ἀντιδόχους gegen dessen Confession verfaßt. Sehr naiv sind die selbstgefälligen Lobsprüche, die er der griechischen Kirche widmet. Seit der siebenten ökumenischen Synode sei sie bis auf Lukaris nie von Häresien erschüttert worden, sondern habe im Kampfe gegen diese stets ihre Orthodoxie rein und ungefälscht bewahrt²⁾. Nie habe sie den Lateinern etwas abgeborgt, sondern auch die Lehren, in welchen sie mit ihnen übereinstimme wie, die Siebenzahl der Mysterien, die Wirksamkeit derselben, insbesondere die über-

¹⁾ Anton Veger, Waldenfer, geb. 1594 zu Villastica in Piemont, erst Pfarrer in seiner Heimath, dann in Genf, wirkte als Hausgeistlicher Sgais 1628—1637 in Constantinopel. Anklagen von Seiten der Katholiken zogen ihn in Piemont Verfolgungen zu und nöthigten ihn zur Flucht nach Genf, wo er seit 1645 eine theologische Professur bekleidete, vergl. Pichler S. 143., Anm.; über seine Geschichte der Waldenfer vergl. man Herzogs Realencyclopädie XVII, 543 ff. Sein Gegner Georg Koressius, in Padua gebildet, früher Arzt, dann Mönch auf Chios, schrieb ein Werk: περὶ τῶν μυστηρίων καὶ προσορισμῶν καὶ χάριτος καὶ τοῦ ἐφ' ἑαυτὸν (de libero arbitrio) καὶ πρεσβείας καὶ προσκυνήσεως ἀγίων καὶ προσκυνήσεως εἰκότων. Cyrillus Lukaris schildert ihn als Anhänger Bellarmin's vergl. Pichler S. 165. und 171. Des gleichfalls in Padua gebildeten Gregorius Protosyncellus Schrift: σύνopsis τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν τῆς ἐκκλησίας δογματικῶν wurde 1735 zu Venedig gedruckt, ist aber äußerst selten. Sie vertheidigt gleichfalls die μετουσίωσις. Richard Simon hat sie a. a. O. S. 186. ff. analysirt.

²⁾ In ganz ähnlicher Weise sprach sich Spadarius aus, vergl. Schröckh a. a. O. S. 79. Die resigste Schilderung aber von der hohen Bildungsstufe der späteren Griechen hat wohl Alexander Helladius in seinem Buche: status praesens ecclesiae Graecae 1714 gegeben, vergl. Schröckh, ebendas. V, 377.

natürliche *μετουσίωσις* des heiligen Brodes, habe sie unmittelbar und ausschließlich aus der Schrift und der Ueberlieferung der Väter geschöpft.

In seinem Werk gegen den Primat des Papstes (gedruckt zu Jassy 1682) begegnet er dem Einwurfe, daß in der griechischen Kirche keine Wunder geschähen. Er erzählt, in Chandace auf Kreta sei in der Engelskirche das geweihte Brod dreihundert Jahre aufbewahrt worden, ohne zu verderben. Ueberhaupt werde das am grünen Donnerstag geweihte Brod ohne Verderbniß ein und mehrere Jahre aufbewahrt. Als ein solches, das man in Kreta in einer Büchse reservirt habe, durch Feuchtigkeith verschimmelt und schwarz geworden sei, habe man es auf einer Patene über einem Kohlenfeuer getrocknet; sofort sei ein wunderbarer Duft von ihm ausgegangen und habe die ganze Kirche erfüllt, es sei deshalb beschlossen worden, es nicht zu genießen, sondern (als Reliquie) zu versiegeln und an heiliger Stätte aufzuheben (vergl. Renaudot a. a. O. 183—186). Diese Sagen sind nicht Consequenzen der Lehre von der Transsubstantiation, sondern selbstständige Fortbildungen dessen, was wir bereits bei Cyrill von Alexandrien finden und bei Meletius Pegas wachsen sahen.

Nektarius entsagte zu Anfang des Jahres 1672 freiwillig dem Patriarchate und zog sich in das Kloster des Erzengels bei Jerusalem zurück. Sein Nachfolger wurde der durch seine Rührigkeit bekannte Dositheus, ein Mann, der mit solcher Entschiedenheit zu seiner Kirche stand, daß er sogleich den Lateinern die Kirchen verschloß. Er ließ es sich angelegen sein schon auf einer am 16. März 1672 zu Jerusalem versammelten Synode den von Jean Claude behaupteten Consensus der morgenländischen Kirche mit dem Calvinismus feierlichst abzulehnen. Den Acten dieser Synode verdanken wir die Aufbewahrung der Synodalbeschlüsse von Constantinopel und Jassy (1638 und 1642). Die Versammlung von Jerusalem erklärte geradezu, daß Cyrill die ihm untergeschobene Confession nicht verfaßt habe und nur darum mit ihrem Inhalte von der Synode zu Constantinopel 1638 dem Anathema verfallen sei, weil er den gegen ihn erhobenen Verdacht der Autorschaft nicht ausdrücklich entkräftet habe (bei Kimmel S. 396). Die Synode von Jassy 1642 aber habe nur die Artikel der Confession verworfen, nicht den Cyrill, der an ihrer Abfassung unschuldig sei. Den Beweis für seine Rechtgläubigkeit führt sie mit einer Reihe von Auszügen aus seinen handschriftlich aufbewahrten Homilien. Darauf confirmirte sie die ihr von Dositheus vorgelegte neue Confession als

den treuen Ausdruck des Glaubensbewußtseins der griechischen Kirche. Die confessio Dosithei folgt Schritt für Schritt der des Chyrell. Auch sie erkennt (S. 448.) die sieben Mysterien an. In der Eucharistie (decret. XVII, p. 456 ff.) ist Christus nicht thpisch, nicht bildlich, nicht vermöge einer besonderen Gnade, wie in den übrigen Mysterien, nicht wie Einige von der Taufe sagen, in einfacher Präsenz, noch κατ' ἀναγκισμὸν d. h. durch hypostatische Union der Gottheit mit dem eucharistischen Brode, wie die Lutheraner (?) behaupten, sondern in wahrhafter und realer Weise gegenwärtig, indem nach der Consecration das Brod in den wahren Leib selbst verwandelt wird (μεταβάλλεσθαι, μετουσιοῦσθαι, μεταποιεῖσθαι, μεταρρυθμιζεσθαι), der in Bethlehem von der Jungfrau geboren, in dem Jordan getauft worden, gelitten hat, begraben, auferstanden, erhöht ist und zur Rechten Gottes sitzt, von dannen er zum Gerichte wiederkommen wird, der Wein aber wird in das Blut des Herrn selbst verwandelt (μεταποιεῖσθαι καὶ μετουσιοῦσθαι), das vom Kreuze herab für das Leben der Welt vergossen ist. Nach der Consecration bleibt nicht mehr die Substanz (οὐσία) des Brodes und Weines, sondern der Leib und das Blut des Herrn ist unter der Gestalt und dem Typus, oder was dasselbe ist, unter den Accidentien (ὑπὸ τοῖς συμβεβηκόσι) des Brodes und des Weines präsent, wird distribuiert und geht in Mund und Magen der frommen und gottlosen Communicanten ein, jenen zur Vergebung der Sünden und zum ewigen Leben, diesen zur Verdammniß und zur ewigen Strafe. Leib und Blut des Herrn werden nur κατὰ τὸ συμβεβηκός d. h. nach den Accidentien des Brodes und Weines, nach denen sie sichtbar und berührbar sind, mit den Händen und Zähnen zerschnitten und zerrieben, an sich bleiben sie unzerschnitten und ungetheilt. In jeder auch der kleinsten Partikel ist nicht ein Theil von ihnen, sondern der ganze Christus substantziell mit Seele und Gottheit, vollkommener Mensch und vollkommener Gott. Wenn darum in der ganzen Welt zur selben Stunde viele Hierurgien stattfinden, sind in ihnen nicht viele Christus, noch viele Leiber Christi, sondern einer und derselbe Christus wahrhaft und in realer Weise und sein einer Leib und sein eines Blut in allen einzelnen Kirchen gegenwärtig, nicht als ob der Leib des Herrn vom Himmel herabkäme, sondern das Brod in allen Kirchen wird und ist nach der Consecration ein und derselbe Leib mit dem im Himmel. Diesem Leib gebührt darum in der Eucharistie dieselbe anbetende Verehrung (προσκυνεῖσθαι λαιρευτικῶς) wie der Trinität selbst. Er ist das wahre und sühnende Opfer für die

lebenden und abgeschiedenen Frommen. Er ist nach der Consecration sowohl vor der χοῆρος, als wenn er nach der letzteren im heiligen Behälter für Sterbende reservirt wird, der wahre Leib des Herrn. Nur der Priester kann das Mysterium verwalten. Die Confession des Dositheus hat durch die Synode unzweifelhaft symbolische Geltung für die morgenländische Kirche erhalten (sie ist von 71 Männern: acht Erzbischöfen, vielen Bischöfen und Metropolitane unterzeichnet) und es ist darum mit Recht von Kimmel (proleg. S. 87.) und Pressel (Art. Synode zu Jerusalem bei Herzog VI., 502) getadelt worden, daß Neudecker (Münsters Lehrbuch der Dogmengeschichte II, 2, 213, wie auch Baumgarten Crusius, Compendium der D. G. I, 419) in ihr ein bloßes Privatbekenntniß sehen wollten.

Die gleichen Anlässe, welche die Synode von Jerusalem bestimmten, dem Calvinismus einen energischen Protest entgegenzusetzen, bewogen in demselben Jahre den constantinopolitanischen Patriarchen Dionysius durch eine Synode in der Hauptstadt eine responsio de Calvinistarum erroribus ac reali imprimis praesentia zu erlassen, die von Weissenborn in dem appendix librorum symbolicorum ecclesiae orientalis, Jenae 1850, p. 214 edirt ist. Auch in diesem Aktenstück, das bereits im Januar, also einige Monate vor der Abfassung der confessio Dosithei, von 45 Bischöfen, darunter dem Patriarchen Paisius von Alexandrien, unterzeichnet wurde, werden die sieben Mysterien der Kirche bekannt. Von der Eucharistie heißt es S. 217: Wir glauben und bekennen, daß der lebendige Leib Jesu Christi unsichtbar in realer Gegenwart in dem Mysterium gegenwärtig ist, denn in dem Augenblick, wo der celebrirende Priester die Epiklese spricht, wird durch die Wirksamkeit des heiligen Geistes auf übernatürliche und unaussprechliche Weise das Brod in jenen eigenen Leib Christi und der Wein realiter, wahrhaft und eigentlich in sein Blut verwandelt (μεταποιεῖται) und wir glauben, daß der ganze Christus selbst darbringt, dargebracht wird, entgegennimmt, Allen distribuit und leidenslos ganz gegessen wird; die würdigen Empfänger werden mit ihm geeinigt und von seinem Leben erfüllt, die unwürdigen werden verdammt und stürzen sich selbst in das Verderben. Dieses Mysterium ist und heißt Anbetung (λατρεία), denn auf göttliche Weise wird in ihm der vergottete Leib Christi angebetet und als Opfer für alle lebende und entschlafene orthodoxe Christen dargebracht. Auch hier ist neben der altgriechischen Einfachheit des Bekenntnisses die geflissentliche Vermeidung des Wortes μετουσίωσις zu beachten.

Trotz dieser officiellen Erklärungen keimte noch einmal zu Ende des Jahrhunderts die Neigung zur calvinischen Abendmahlslehre in der griechischen Kirche und fand in Johannes Karyophyllus, Logotheten der großen Kirche zu Constantinopel, ihren Verfechter. Der Patriarch Kallinikus veranlaßte daher eine Synode in der Hauptstadt im Jahre 1691 zu einem Bekenntniß über die Eucharistie, das 1698 von Dositheus in einer Schrift gegen Karyophyllus zu Jassy griechisch veröffentlicht wurde und von Renaudot (S. 189—194) mitgetheilt ist. Es ist nur ein detaillirter Auszug aus dem 17. Decrete der confessio Dositheii und wiederholt alle ihre Bestimmungen. Am Schlusse wird auch hier versichert, daß das Wort *μετονοίωσις* der Kirche nur zur Feststellung der Wahrheit gegen häretische Verkennung gedient habe, daher auch nicht den Lateinern abgeborgt, sondern längst bei orthodoxen Kirchenlehrern in Gebrauch gewesen sei. Zum Zeugnisse für die Wahrheit dieser ungeschichtlichen Behauptung werden Gennadius, Maximus Margunius, Meletius Pegas, Gabriel von Philadelphia, Georg Koressius, Nektarius und die orthodoxe Confession des Petrus Mogilas aufgeführt.

Als bloßes Privatbekenntniß dürfen wir die Confession des Metrophanes Kritopulus betrachten. Dieser junge Priester ist 1616 von Cyrillus Lutaris an Georg Abbot, Erzbischof von Canterbury, empfohlen und von diesem in das akademische Bürgerrecht von Oxford aufgenommen worden. Später hat er die Universität Helmstädt besucht und von hier eine wissenschaftliche Rundreise nach den Hochschulen Altorf, Wittenberg, Tübingen und Straßburg unternommen. In Helmstädt hat er auf den Wunsch einiger Professoren 1625 in raschem Entwurf eine Beschreibung der Lehren und Gebräuche der morgenländischen Kirche verfaßt, die 1661 von Johann Hornejus als *ὁμολογία τῆς ἀνατολικῆς ἐκκλησίας* herausgegeben wurde (abgedruckt von Weissenborn im Appendix zu Kimmels libri symbolici). Sie bekundet das vorwiegend liturgische Interesse des Verfassers und bespricht vornehmlich in diesem Sinne die sieben Mysterien. In der Erörterung über das Abendmahl (c. 9, p. 115 ff.) wird sehr weitläufig der Gebrauch des gesäuerten Brodes vertheidigt und die lateinische Sitte aus den Apollinarismus abgeleitet; die Consecration des einen Brodes wird damit begründet, daß nur ein Christus ist und die vielen Communicanten in Christo ein Leib sind; die Mischung des Weines mit Wasser wird mit dem überlieferten Gebote Christi und Justin's größerer Apologie (c. 67.) motivirt; die Kindercommunion

mit Mark. 10, 14. und ebenso wie die *communio sub utraque* mit Joh. 6, 53. gerechtfertigt; dagegen wird ganz kurz bemerkt, daß das consecrirte Brod in Wahrheit Christi Leib und der Inhalt des Kelches unzweifelhaft Christi Blut sei, doch bleibe der Vorgang dieser μεταβολή unbegreiflich und unerforschlich und das Verständniß desselben dürften die Auserwählten erst im Himmel erwarten. Als Christi Leib und Blut würden die Mysterien von Ignatius mit Recht Heilmittel zur Unsterblichkeit, gegen alles Arge schützendes Reinigungsmittel und Gegengift gegen den Tod, Beförderungsmittel zum Leben in Gott genannt. Wir dürfen bei dieser sehr allgemein gehaltenen Darstellung nicht vergessen, daß, als Metrophanes sein Büchlein schrieb, die Confession des Cyrill noch nicht erschienen und der Streit über sie noch nicht entbrannt war. Metrophanes wurde nach seiner Rückkehr erst Protosyncellus, dann Patriarch zu Alexandrien und hat als solcher 1638 das Anathema der Synode zu Constantinopel gegen Cyrill mit unterschrieben. Die Approbation der Confession des Mogilas vom 11. März 1643 ist bereits von seinem Nachfolger Joannicius unterzeichnet; in der Zwischenzeit muß also Metrophanes gestorben sein oder resignirt haben ¹⁾).

Ich habe damit den Punkt erreicht, den ich in der ersten Abhandlung (Jahrb. f. d. Th. X, 410) ausdrücklich als das Ziel dieser Arbeit in Aussicht genommen hatte, nämlich die symbolische Fixirung der μετονομασία als griechische Kirchenlehre. Ueber dieses Ziel hinauszuschreiten fühle ich weder ein Interesse, noch besitze ich dazu die literarischen Hülfsmittel. Wenn ich vor sieben Jahren in dem Artikel Sacramente in Herzog's Realencyclopädie (XIII, 241) es bedauern mußte, daß der Entwicklungsgang der griechischen Kirche im byzantinischen Zeitalter noch zu wenig ermittelt sei, um die Continuität desselben in allen Dogmen mit Klarheit verfolgen zu können, so habe ich durch diese Arbeit jenen Mangel wenigstens in einem und zwar in dem für das Leben und den Cultus der griechischen Kirche wichtigsten und für ihren liturgischen Geist charakteristischsten Dogma abzuheffen gesucht. Ich hege nur noch den Wunsch, daß den Mängeln dieser Arbeit durch eingehendere Forschung abgeholfen werden möge.

¹⁾ Man vergl. den Art. Metrophanes Kritopulus von Gaf in Herzog's Real-Encyclopädie IX, 499.

Ueber Tertullian's Schrift wider Praxeas.

Von

Dr. R. A. Lipsius,

Professor der Theologie in Kiel.

Daß Tertullian's Schrift *adversus Praxeas* wirklich gegen Praxeas gerichtet sei, ist eine so allgemein feststehende Annahme, daß es geradezu verwegen erscheinen wird, sie in Zweifel zu ziehen. Außer der Ueberschrift und dem ersten Capitel, in welchem Praxeas als der Urheber jener teuflischen Verkehrtheit, deren Widerlegung das Buch sich zum Ziel setzt, geschildert wird, redet Tertullian ihn ja im Verlaufe seiner Erörterung ausdrücklich an, spricht von ihm als von einem gegenwärtig Lebenden, ja fordert ihn auf, seine, wie ihm vorgehalten wird, verkehrte Auslegung von Joh. 14, 9 besser zu begründen (Kap. 24. 25). Wenn Tertullian nun ferner durch die ganze Schrift hindurch seinen Gegner, auch ohne ihn sonst namhaft zu machen, in der zweiten Person des Singular anredet, wer wollte da noch zu zweifeln wagen, daß dieser Angeredete eben Praxeas und kein Anderer sei?

Dennoch sind mir gegen die Richtigkeit dieser Annahme erhebliche Bedenken aufgestiegen. Die Ueberschrift des Buches beweist gerade so viel und so wenig, als die Ueberschrift der fünf Bücher gegen Marcion, der doch damals, als Tertullian wider ihn schrieb, längst nicht mehr unter den Lebenden weilte. Aus rein theologischem Bezuge an dogmatischer Polemik, wie es etwa bei einem lutherischen Streittheologen des 17. Jahrhunderts vorausgesetzt werden mag, hat ein Tertullian gewiß nicht geschrieben: sein Werk wider Marcion hat einen ganz bestimmten Anlaß gehabt, den erneuten Aufschwung, den die marcionitische Schule um die Zeit der Christenverfolgung unter Severus in Afrika nahm; und einen ähnlichen Anlaß werden wir auch bei dem Buche wider Praxeas voraussetzen dürfen. Die Frage ist nur, ob das persönliche Auftreten des Praxeas selbst, oder das Ueberhandnehmen seiner Theologie dem eifrigen Vorkämpfer der

Vogoslehre die Feder in die Hand gab. Hierüber entscheidet die Ueberschrift noch nichts. Und eben so wenig kann der Umstand beweisen, daß Praxeas persönlich angerebet wird. Wie häufig ist dasselbe mit Marcion in der Streitschrift gegen dessen Schule der Fall, ohne daß irgend ein Mensch hieraus geschlossen hat, Tertullian habe noch als Zeitgenosse Marcions gegen denselben geschrieben. Der lebhafteste Geist dieses Kirchenvaters stellt sich unzähligemale längstverstorbene Gegner, die nur in ihrer Schule noch fortlebten, persönlich gegenüber. Könnte nicht möglicherweise auch Praxeas bereits vom Schauplatze abgetreten sein, als Tertullian wider ihn schrieb?

Die Entscheidung müssen in Ermangelung anderweiter biographischer Notizen Tertullians eigne Angaben über Praxeas bringen. Außer dem lateinischen Bearbeiter von Hippolyts libellus wider alle Ketzereien, der seine Kegerliste mit Praxeas als dem zuletzt Gefommenen schließt, weiß Keiner etwas von ihm. Desto mehr sagt uns Tertullian selbst im ersten Kapitel seiner Schrift, wenn wir nur zu lesen verstehn. Er hebt an mit der Klage, der Teufel habe es in verschiedener Weise versucht, die Wahrheit durch Nachäffung zu fälschen: zuweilen versuche er sie über den Haufen zu werfen unter dem trüglischen Scheine, als vertheidige er sie. So kämpfe er scheinbar für die göttliche Einheit, um auch aus ihr eine Häresie zu schmieden, lehre der Vater selbst sei von der Jungfrau geboren und gestorben, sei eine Person mit Jesus Christus; Der, den er in der Wüste versucht habe, sei nicht Gottes Sohn, wie Matthäus und Lucas berichten, sondern der allmächtige Gott selbst. Aber nicht die Evangelisten haben gelogen, sondern der Teufel selbst ist ein Lügner von Anfang an und ist es auch, wenn er einen Menschen wie Praxeas von dem Seinen ausrüstet. „Denn dieser“, fährt Tertullian fort, „hat als der Erste diese Art von Verkehrtheit von Asien nach Rom gebracht, ein notorischer Unruhestifter und aufgeblasener Patron, der, weil er auf kurze Zeit einmal im Gefängnisse gesessen, sich rühmte, ein Märtyrer zu sein. Aber wenn er auch seinen Leib hätte brennen lassen, es hätte ihm doch nichts genügt, da er die Liebe Gottes nicht hatte, er, der die Gnadengaben Gottes bekämpfte. Denn derselbe Praxeas hat damals den römischen Bischof, der die Weissagungen des Montanus, der Priska und Maximilla schon anerkannte und in Folge dieser Anerkennung mit den Kirchen Asiens und Phrygiens die Kirchengemeinschaft wieder herstellte, zur Zurücknahme dieser Maßregel vermocht: indem er ihm falsche Kunde über die Propheten und ihre Kirche

brachte und ihm die Autorität seiner Amtsvorgänger vorhielt, verleitet er den Bischof dazu, die bereits abgesendeten *litteras pacis* zu revociren und die schon ausgesprochene Anerkennung der „Geistesgaben“ (d. h. die montanistische Prophetie) wieder rückgängig zu machen. So hat denn Praxeas also zwei Teufelswerke in Rom vollbracht, die Prophetie ausgetrieben und die Häresie eingeführt, den Parakleten in die Flucht gejagt und den Vater gekreuzigt.“ Und nun fährt Tertullian folgendermaßen fort: „Auch hier (in Afrika) hatten die Halme des Praxeas gewuchert, darübergesäet (d. h. vom Teufel über den guten Samen gesäet), während Viele in Einfalt der Lehre schiefen: seitdem aus Nicht gezogen durch den, welchen Gott wollte, schienen sie bereits ausgerissen zu sein. Endlich hatte vormal's der Lehrer für die Berichtigung seiner Lehre Sorge getragen, und die Handschrift ist aufbewahrt bei den Psychikern, bei denen damals die Sache verhandelt worden ist: seitdem war alles still. Und uns nun hat nachher die Anerkennung und Vertheidigung des Parakleten von den Psychikern getrennt. Aber jene Halme hatten damals überall Samen gestreut. So hat derselbe einige Zeit lang durch heuchlerische Verstellung ein Leben im Verborgenen führen können und ist jetzt von Neuem ausgebrochen. Aber er wird auch von Neuem ent wurzelt werden, falls der Herr es will, zu dieser Frist: wo nicht, so werden an seinem Tage alle unächten Früchte gesammelt und mit den übrigen Aergernissen ins Feuer geworfen werden.“¹⁾

Nicht um Praxeas selbst, sondern um die nach Praxeas benannte Lehre ist es dem Tertullian vorzugsweise zu thun. Praxeas ist nur der, welcher den Patripassianismus zuerst nach Rom importirt hat: nach seinem Namen also wird die ganze Partei genannt, die Tertullian als ketzerisch hinstellen will, obwohl es ihm selbst noch zweifelhaft ist, ob sein Unternehmen gelingen werde. Mit keinem Worte aber sagt

¹⁾ *Fruticaverant avenae Praxeanae hic quoque superseminatae, dormientibus multis in simplicitate doctrinae; traductae dehinc, per quem deus voluit, et iam evulsae videbantur. Denique caverat pristinum doctor de emendatione sua, et manet chirographum apud psychicos, apud quos tunc gesta res est; exinde silentium. Et nos quidem postea agnitio paracleti atque defensio disiunxit a psychicis. Avenae vero illae ubique tunc semen excusserant. Ita aliquamdiu per hypocrisin subdola vivacitate latitavit et nunc denuo erupit. Sed et denuo eradicabitur, si voluerit dominus, in isto commeatu; si quo minus, die suo colligentur omnes adulterae fruges, et cum ceteris scandalis igni inextinguibili cremabuntur.*

er, daß Praxeas selbst noch an der Spitze der von ihm bestrittenen Gegner steht. Das Gegentheil geht vielmehr so deutlich als möglich aus seiner Darstellung hervor. Recht geflissentlich hebt er hervor, daß das erste Hervortreten der neuen Sekerei, welches an das Auftreten des Praxeas in Rom sich knüpft, der Vergangenheit angehört. Der Patripassianismus hat zuerst von Praxeas seinen Ursprung genommen; damals gewann er die Oberhand in Rom und breitete auch in Afrika sich aus.¹⁾ Später wurde die Sekerei aus Licht gezogen, schien schon vernichtet; Praxeas selbst sah sich genöthigt, den Anstoß, den seine Lehre gab, durch „Emendation“ derselben zu beseitigen: er gab eine urkundliche Erklärung ab, womit der Streit begraben zu sein schien. Die Rolle des Mannes ist damit ausgespielt, von einer persönlichen Theilnahme desselben an den späteren Händeln weiß Tertullian nichts zu berichten. Auch in Afrika ist seine „Sekerei“ vermuthlich durch Tertullian selbst²⁾ aus Licht gezogen und scheinbar unterdrückt. Erst als die Lehre, welche von ihm dereinst ihren Ursprung genommen, von Neuem überhand nimmt, erinnert sich Tertullian jener alten Geschichten und frischt sie in der sichtlichen Absicht auf, um durch seine Mittheilungen über des Praxeas Person von vornherein ein ungünstiges Vorurtheil über die nach ihm benannte Lehre zu erwecken. Eine alte, längst widerlegte, längst begrabene Lehre, will er sagen, erhebt jetzt von Neuem plötzlich ihr Haupt: eine Lehre, welcher ihr Urheber selbst vor Zeiten (*pristinum*) abgesagt hat, wofür sich der urkundliche Beleg noch jetzt bei den Psychikern, bei denen damals die Sache verhandelt wurde, vorfinden wird. Seitdem ist die Trennung der afrikanischen Montanisten von den Katholiken erfolgt, und auch diese gehört bereits der Geschichte an. Kann man es deutlicher sagen, daß der Praxeas, gegen den Tertullian jetzt die Feder ergreift, nur ein Praxeas redivivus, der Patripassianismus, dessen Gottlosigkeit der Kirchenvater jetzt darzuthun versucht, nur eine neue

¹⁾ Daß Praxeas selbst sich von Rom nach Karthago begeben habe (Neander, Tertullian 2 A. S. 442), ist nicht gesagt, vielmehr führt der Wortlaut der Stelle darauf, daß nur seine Lehre (die *avonae Praxeanae*) auch in Afrika Anhänger gefunden habe.

²⁾ Das *per quem deus voluit* scheint bescheidene Selbstbezeichnung zu sein. Doch wäre es auch möglich, daß die Worte nur überhaupt von der ersten theologischen Bestreitung des Noëtianismus zu deuten wären, ohne spezielle Beziehung auf Afrika. Dann könnte man an Hippolyt's Schrift gegen Noëtos denken, welche Tertullian kannte und benutzte.

Auflage der alten, längst abgethanen Meinung jenes Praxeas ist? Freilich kann Tertullian selbst nicht leugnen, daß jene frühere „Vernichtung“ der Keterei doch nur eine scheinbare war. Obwohl der Lehrer selbst schon längst „widerrufen“ hat, so ist doch seine Doctrin auf fruchtbaren Boden gefallen: überall haben die Halme des Praxeas, die von ihm zuerst ausgestreuten, dann emporgewachsenen Irrlehren sich ausgebreitet — in der Stille zwar, heuchlerisch verdeckt, durch unverfänglich klingende Phrasen einfältigen Gemüthern empfohlen, haben sie ihr heimtückisches Leben ein Zeitlang fortgesetzt, aber noch jetzt zeigen sie Lebenskraft genug, um sich von Neuem aus Licht zu wagen.

Wir haben es also in der Schrift Tertullians nicht mehr mit Praxeas selbst, dem ehemaligen Haupte der Partei, sondern mit einem späteren Stadium der patripassianischen Lehre zu thun. Wie schon Praxeas selbst, nach der Erzählung Tertullians, seine Katholicität nur durch künstliche Umdeutung seiner Sätze zu retten vermochte, so war dies auch seitdem die bei den Parteigenossen üblich gewordene Maxime: der runde, ehrliche Patripassianismus hat sich lange Zeit hindurch nicht ans Tageslicht gewagt, sondern hinter mehrdeutige Ausdrücke versteckt; erst jetzt meint er wieder stark genug zu sein, um die Maske abwerfen zu können.

Dies ist die geschichtliche Situation, soweit sie schon aus dem ersten Kapitel unserer Schrift entnommen werden kann. Eine schärfere Betrachtung der von Tertullian angewandten Polemik dient nur dazu, das Gefundene zu bestätigen. Eine Häresis freilich, eine von der katholischen Kirche ausgeschiedene und verurtheilte Sectenmeinung war der Patripassianismus auch damals noch nicht; es ist nur Tertullian, dessen theologischer Eifer ihn dazu zu stempeln versucht. Die Gegner, mit denen er es zu thun hat, stehen innerhalb der katholischen, oder wie der Montanist Tertullian es ausdrückt, der „psychischen“ Kirche; sie argumentiren gegen die Lehre von der göttlichen „Oekonomie“ grade im katholischen Interesse, um „die Glaubensregel zu wahren“ und jede Annäherung an gnostische Meinungen abzuwehren; sie finden in jener eine Emanationslehre wie bei den Valentinianern, sie vertheidigen die göttliche Monarchie gegen den heidnischen Rückfall in Zwei- oder gar Dreigötterei (Kap. 8.—19), und Tertullian sieht sich genöthigt, seine Erörterung mit der Vertheidigung der eigenen Meinung zu beginnen und erst nachher (Kap. 20 ff.) zum eigentlichen Angriffe fortzuschreiten. Den Schriftstellen, welche die Gegner für

ihre Ansicht anführen, stellt er andere gegenüber, welche die Glaubensregel ebenfalls wahren und zwar unbeschadet der göttlichen Monarchie.¹⁾ Ja gelegentlich unterscheidet er selbst seine Gegner von den „Häretikern“, unter denen der herrschende Sprachgebrauch immer noch nur die Gnostiker verstand (Kap. 9. 14. 18. 19), gibt also selbst zu erkennen, daß die Kirche als solche sie keineswegs ausgestoßen hat.²⁾ Im Gegentheil muß er einräumen, daß „die Mehrzahl der Gläubigen“ einfach an den Satz der Glaubensregel von der Einheit Gottes sich hält und vor der „Oekonomie“, welche Tertullian vorträgt, erschrickt,³⁾ und aus einigen anderen Aeußerungen könnte man schließen, daß es wenigstens in Afrika nur erst die Montanisten sind, welche

1) c. 20: sed argumentationibus eorum adhuc retundendis opera praebenda est, et siquid de scripturis ad sententiam suam excerpent, cetera nolentes intueri quae et ipsa regulam servant et quidem salva unione divinitatis et monarchiae sonitu.

2) c. 16: wo menschliche Affecte Gott beigelegt werden, greifen die haeretici auf, quasi deo indigna ad destructionem creatoris, ignorantes haec in filium competisse etc. Sed haeretici quidem nec filio dei deputabunt convenire quae tu ipsi patri inducis, quasi ipse se deminoraverit propter nos. Vgl. Kap. 8: hoc si qui putaverit me *προβολήν* aliquam introducere id est prolationem rei alterius ex altera quod facit Valentinus . . . primo quidem dicam tibi, non ideo non utatur et veritas vocabulo isto et re ac censu eius quia et haeresis utitur; imo et haeresis potius ex veritate accepit, quod ad mendacium suum strueret. Kap. 18 führen die Patristianer für ihre Meinung den Spruch an ego deus et alius absque me non est; Tertullian erwiderte, dieß schließe den persönlichen Unterschied des Sohnes nicht aus, sei vielmehr gesagt propter idololatriam tam nationum quam Israelis; etiam propter haeticos, qui sicut nationes manibus, ita et ipsi verbis idola fabricantur, id est alium deum et alium Christum. Ebenso wird Kap. 19 von der Stelle extendi caelum solus bemerkt, daß solus sei vorbauend gesagt adversus coniecturas haeticorum qui mundum ab angelis et potestatibus diversis volunt structum. Doch beehrt Tertullian gleich nachher auch seinen Gegner mit dem Namen Häretiker.

3) c. 3: simplices enim quique, ne dixerim imprudentes et idiotae, quae maior semper credentium pars est, quoniam et ipsa regula fidei a pluribus diis saeculi ad unicum et verum deum transfert, non intelligentes unicum quidem, sed cum sua *οἰκονομία* esse credendum, expavescunt ad *οἰκονομίαν*. Numerum et dispositionem trinitatis divisionem praesumunt unitatis . . . Itaque duos et tres iam iactitant a nobis praedicari, se vero unius dei cultores praesumunt, quasi non et upitas irrationabiliter collecta haeresim faciat et trinitas rationabiliter expensa veritatem constituat. Monarchiam iniquiunt tenemus. Et ita sonum ipsum vocaliter exprimunt

durch das Ansehn des Parakleten, d. d. durch Prophetensprüche bewogen, der Trinitätslehre sich zugewandt haben.²⁾

Solche Geständnisse reimen sich freilich schlecht zu der eingangsweißen Behauptung, daß die Irrlehre des Praxeas, vor langer Zeit schon widerlegt und unterdrückt, nur ganz im Verborgenen weiter vegetirt habe, bis sie plötzlich wieder ans Licht getreten sei. Indessen wird man hier unterscheiden müssen. Die Polemik Tertullians ver-
setzt uns in eine Zeit der noch nicht zum Abschlusse gekommenen Entwicklung: die Lehre von der göttlichen Oekonomie hat in dem kirchlichen Gemeinglauben noch keine Wurzeln geschlagen, ihre theologischen Vorkämpfer stehen — mindestens im lateinischen Abendlande — noch ziemlich vereinzelt da, sie ringen erst noch darnach, die göttliche Monarchie mit der göttlichen Oekonomie, die Einheit des göttlichen Wesens mit persönlichen Unterschieden in Gott zu vereinigen, und haben bei diesem Streben noch eine allgemein verbreitete Abneigung gegen ihre so ungewöhnlich und bedenklich klingenden Sätze zu bekämpfen. Die Mehrzahl der Gläubigen will noch immer vor Allem die Monarchie Gottes gewahrt sehen, zeigt sich besonders empfindlich gegen Alles, was an Gnosticismus, Emanationslehre, Mehrgötterei zu erinnern scheint. Aber daraus folgt ebensowenig, daß der consequente Patripassianismus die allgemein herrschende Lehre war, wie man etwa aus der ein halbes Jahrhundert lang andauernden Abneigung der Griechen gegen das Nicänum die Folgerung ziehen darf, die orientalische Kirche sei während des ganzen Zeitraums von 325—381 n. Chr. streng arianisch gesinnt gewesen. Wenn auch Praxeas im Frieden mit der Kirche geblieben war, so hatte doch schon er sich zwar sicher nicht zum Widerruf, aber doch zu einer „Emendation“ seiner Lehre genöthigt gesehen, das heißt, zu vorsichtigen Erläuterungen, die alles für das Gemeindebewußtsein Anstößige daraus zu entfernen suchten. Daß der „Vater“ selbst aus der Jungfrau geboren und am Kreuze gestorben sei, kann unmöglich herrschende Lehre gewesen sein:

etiam Latini, et tam modifice, ut putes illos tam bene intellegere monarchiam quam enunciant. Sed monarchiam sonare student Latini, οἰκονομίαν intellegere nolunt etiam Graeci.

¹⁾ c. 2: nos vero et semper et nunc magis ut instructiores per paracletum deductorem scilicet omnis veritatis, unicum quidem deum credimus, sub hac tamen dispensatione quam οἰκονομίαν dicimus. Vgl. auch Kap. 8. 13. 20 und dazu Ritschl, Entstehung der altkath. Kirche (2. Aufl.) S. 479. ff.

aber weder Praxeas selbst noch die späteren Monarchianer behaupteten dies: sofern Gott als Vater betrachtet wird, ist er ihnen vielmehr der unsichtbare, dem endlichen Werden wie den menschlichen Schwachheiten schlechthin entthobene Gott; nur Gott im Fleisch, seiner sichtbaren Erscheinung nach, oder Gott als Sohn ist geboren und gekreuzigt worden. Wenn Tertullian hierin nichts als eine hinterlistige Verhüllung der wirklichen Meinung sieht und keine andere Rettung gegen den runden Patripassianismus kennt, als die Lehre von der göttlichen Oekonomie, so ist es eben sein theologischer Standpunkt, von dem aus er die Gegenlehre betrachtet. Er zieht also Konsequenzen, an welche das populäre Bewußtsein nicht dachte.

So erklärt sich's nun auch, daß seine ganze Polemik uns kein recht klares Bild von den Gegnern, mit denen er streitet, gewährt. Bald scheint es, als habe er es nur mit einer einzelnen Partei, bald wieder, als habe er es mit der Durchschnittsmeinung der *simplices*, *imprudentes* und *idiotae*, d. h. der großen Menge der einfach Gläubigen in der Kirche zu thun. Was Kap. 3 als Lehre der letzteren und als Haupteinwand derselben gegen die Trinitätslehre angeführt wird, wird anderwärts vielmehr den *adversarii*, also den Anhängern des „Häretikers“ Praxeas, ja diesem selbst in den Mund gelegt. Es ist dies ganz natürlich, wenn man bedenkt, daß der Monarchianismus, wenn auch in ziemlich unbestimmter, elastischer Fassung, die herrschende Lehre war, die nur Tertullian selbst, um sie *ad absurdum* zu führen, auf den consequenten Patripassianismus, auf die längst widerlegte und ausgerottete „Ketzerlei des Praxeas“ zurückdrängen möchte.

Um so weniger läßt sich nach dem Allen die Annahme halten, als sei die Schrift Tertullians gegen Praxeas persönlich gerichtet. Nicht eine einzelne Person, sondern eine ganze große, in ihren Grenzlinien ziemlich fließende Partei steht ihm gegenüber. Gewöhnlich redet er von seinen Gegnern in der Mehrzahl, wie er aber von ihrer Erwähnung in der dritten Person zur directen Anrede in der zweiten, so geht er häufig auch von der Mehrzahl in die Einzahl über, stellt den Gegner im persönlichen Zwiegespräch sich gegenüber, um dann sofort wieder von der bekämpften Partei in der zweiten oder dritten Person des Plurals zu reden. Bisweilen wird ein etwaiger Einwand nur angenommen, die Person des Gegners ganz unbestimmt durch ein *hoc si qui putaverit* eingeführt und dann unmittelbar darauf mit *tu* angedredet. Und wie er die Anhänger des von ihm bekämpften Monarchianismus bald als *adversarii*, *haeretici*, ja *antichristi*,

bald wieder nur als einfach Gläubige nur von beschränktem Verstande behandelt, bald durch ein *idiotes quisque aut perversus* (Kap. 9), die eine wie die andere Auffassung offen läßt, so überwiegt auch in den Stellen, wo er mit dem Gegner sich im persönlichen Zwiesgespräch einführt, bald der belehrende, bald der bestreitende Ton, bald die ruhige Auseinandersetzung als mit einem christlichen Bruder, in dessen Augen man sich vor Mißverständnissen sichern will, bald wieder die heftige, den Gegner der Schlechtigkeit, ja der Gotteslästerung zeihende Polemik. Man braucht die zahlreichen Stellen, wo Tertullian zu dem Gegner im Singular spricht, nur sorgfältig zu vergleichen, so erkennt man sofort die Unmöglichkeit, daß Praxeas selbst hier überall angesprochen sei. Vielmehr steht Partei gegen Partei, die eine wird durch „Wir“, die andere durch „Ihr“ oder auch in dritter Person durch „Jene“ bezeichnet (Kap. 13. 14. 15. 16. 18. 29.); ja unter dem „Wir“ werden gelegentlich geradezu die Montanisten verstanden, die „Schüler des Paraklets“ nicht (wie die Gegner, denkt man hinzu) Schüler von Menschen (Kap. 13.). Nur sehr selten wird im Verlaufe der Rede der Person des Praxeas auch nur gedacht. Und nur ein einzigesmal richtet sich Tertullian direct an ihn (*perversissime Praxeas* c. 23), aber in einem Zusammenhange, wo vorher die ganze gegnerische Partei als *stulti* und *coeci* bezeichnet, und unmittelbar nachher wieder angeredet wird, um einen gegen die Partei Tertullians erhobenen Einwand zurückzuweisen. Praxeas wird also nur als Repräsentant der Richtung apostrophirt, und im Folgenden ist von ihm wieder nur als von einem Dritten die Rede. Ja anderwärts wird er sogar ausdrücklich der Vergangenheit zugewiesen, wenn auch im Vergleiche mit den gnostischen Sectenhäuptern einer jüngeren: gegenüber der vom Anfange des Evangeliums an fortgepflanzten Glaubensregel trifft alle Häretiker die *praescriptio novitatis*, auch die älteren von ihnen, geschweige denn diesen Praxeas, den „Reger von gestern“ (Kap. 2).¹⁾

¹⁾ Hanc regulam ab initio evangelii decucurrisset etiam ante priores quosque haereticos, nedum ante Praxean hesternum, probabit tam ipsa posteritas omnium haeticorum quam ipsa novellitas Praxeae hesterni. Quo peraeque adversus universas haereses iam hinc praeiudicatum sit id esse verum quodcumque primum, id esse adulterum quodcumque posterius. Sed salva ista praescriptione ubique tamen propter instructionem et munitionem quorundam dandus est etiam retractatibus locus etc.

Mit dem Gefundenen stimmt weiter die ganze Art der Streiführung selbst. Von beiden Seiten hat man bereits viel Scharfsinn zur Vertheidigung der eigenen, zur Widerlegung der gegnerischen Meinung aufgeboten: die Polemik Tertullians versetzt uns mitten in die Hitze des lebhaftesten Kampfes, der in seiner eigenen Umgebung entbrannt ist, hinein; während die Gegner sich rühmen, „die reine Wahrheit zu besitzen“, rücken sie gegen die Anhänger der göttlichen Oekonomie, gegen Tertullian selbst und die Seinen, mit einer ganzen Reihe von Einwürfen und Anklagen ins Feld. Auch die exegetische Erörterung setzt bereits eine längere Praxis im Abwägen der für und wider sprechenden Schriftstellen, eine Art von exegetischer Tradition auf beiden Seiten voraus. Außer den Schriften des Alten Testaments werden auch die des Neuen, nicht bloß von Tertullian, sondern auch von seinen Gegnern gebraucht, unter letzteren namentlich auch die Apokalypse und das vierte Evangelium (vgl. Kap. 20. 22. 15 bis 17. 23 flg.). Eine Hauptstelle der Monarchianer ist die Stelle Apok. 1, 18 (vgl. Kap. 17); aus dem Johannesevangelium, dem Tertullian seinerseits zahlreiche Belege entnimmt, scheinen sie jedoch nur Joh. 10, 30. 14, 9 ff. für ihre Zwecke verwendet zu haben (Kap. 20. 22): wenigstens führt Tertullian nur von diesen die monarchianische Auslegung an: es sind dies dieselben Stellen; auf welche auch die von Hippolyt bekämpften Noëtianer sich beriefen (Hippolyt. c. Noëtum cap. 7). Dennoch zeigt sich, daß die Gegner bereits mit der Logoslehre sich abzufinden versuchten, für die in der ersten Gestalt des monarchianischen Systems kein Raum war. Es ist schon herrschender Sprachgebrauch, das griechische *λόγος* mit *sermo* zu übersetzen und zu sagen, der *sermo* sei im Anfange bei Gott gewesen; die Monarchianer leugnen nur die Substantialität des *sermo* als eines eignen göttlichen Subjects, und beharren bei der grammatischen Bedeutung des Ausdrucks, wonach er nichts anderes bedeutet als Stimme oder hörbarer Laut.¹⁾ Auch sonst begegnen uns Spuren

¹⁾ c. 5: *rationalis enim deus, et ratio in ipso prius, et ita ab ipso omnia. Quae ratio sensus ipsius est. Hanc Graeci λόγος dicunt, quo vocabulo etiam sermonem appellamus. Ideoque iam in usu est nostrorum per simplicitatem interpretationis sermonem dicere in primordio apud deum fuisse, cum magis rationem competat antiquiorem haberi.* c. 7: *Ergo inquis das aliquam substantiam esse sermonem, spiritu et sophiae traditione constructam? Plane. Non vis enim eum substantivum habere in re per substantiae proprietatem, ut res et persona quaedam videri possit,*

einer Weiterbildung der ursprünglichen Lehre. Um die geschichtliche Person Jesu von dem Vater zu unterscheiden, versteht man unter dem Sohn „das Fleisch“, d. h. den Menschen Jesus, unter dem Vater „den Geist“, d. h. Gott, d. h. Christus.¹⁾ Die ursprüngliche Lehre unterschied in dem Einen göttlichen Subject sein ewiges unsichtbares An sich oder den Vater, und seine sichtbare Erscheinung oder den Sohn. Angesichts der von allen Seiten hiergegen erhobenen Einwürfe genügt dies nicht mehr; man giebt also die selbständige Persönlichkeit des Sohnes als eine menschliche zu, setzt aber seine göttliche Würde in den „Geist“ im Unterschiede vom „Fleisch“, oder darein, daß der einige Gott als Christus im geschichtlichen Menschen Jesus erscheint. Mit dieser Umbildung hängt noch eine weitere zusammen. Leiden und Sterben, sagen sie, trifft keineswegs Gott, sondern den Menschen, keineswegs die göttliche, sondern die menschliche Substanz, trifft also auch nicht den Vater, sondern den Sohn; da aber der einige Gott als Geist im Sohne erscheint, so leidet, wenn dieser leidet, auch jener mit; Gott der Vater hat also freilich nicht gelitten, aber mitgelitten mit dem Sohne.²⁾

Je schärfer man in die Schrift wider Praxeas eindringt, desto deutlicher zeigt sich also die Unmöglichkeit, daß sie gegen den Mann selbst und seine persönliche Lehre gerichtet sein könne. Die Gegner, welche der Kirchenvater vor sich hat, sind weit jünger als er. Praxeas, der als vor Zeiten eifrigster Widersacher des Montanismus in Rom

et ita capiat secundus a deo constitutus duos efficere, patrem et filium, deum et sermonem. Quid est enim, dices, sermo, nisi vox et sonus oris, et sicut grammatici tradunt, aër offensus, intellegebilis auditu, ceterum vacuum nescio quid et inane et incorporale? At ego nihil dico de deo inane et vacuum prodire potuisse, ut non de inani et vacuo prolatum, nec carere substantia quod de tanta substantia processit et tantas substantias fecit; fecit enim et ipse quae facta sunt per illum.

¹⁾ c. 27: undique enim obducti distinctione patris et filii . . . eam ad suam nihilominus sententiam interpretari conantur, ut aequè in una persona utrumque distinguant, patrem et filium, dicentes filium carnem esse, id est hominem, id est Jesum, patrem autem spiritum, id est deum, id est Christum.

²⁾ c. 29: ergo inquis et nos eadem ratione dicentes qua vos filium non blasphemamus in dominum deum: non enim ex divina, sed ex humana substantia mortuum dicimus . . . Scilicet directam blasphemiam in patrem veriti diminui eam hoc modo sperant, concedentes iam patrem et filium duos esse, si filius sic quidem patitur, pater vero compatitur.

bei Tertullian im besonders schlimmen Gedächtniß steht, wird nur dazu ausersehen, für die ganze grade jetzt wieder besonders mächtige Partei den Keternamen zu liefern: er ist der Anfänger der neuen „Keterei“, das im doppelten Kampfe wider den Parakleten und die göttliche Oekonomie doppelt anrühlig gewordene Sectenhaupt, dessen Name nun ebenso wie der eines Marcion oder Valentin zur stehenden Rubrik in der Ketzerliste gestempelt werden soll. Freilich ist dieser fromme Wunsch des Kirchenvaters nicht in Erfüllung gegangen. Die Häresiologen der nächsten Folgezeit kennen „Noëtianer“, „Sabbellianer“, „Patripassianer“, „Monarchianer“, aber keine „Praxeaner“; erst bei Philaster von Brixen (haer. 54), dessen Buch wieder für Augustinus (de haeres. 41) und den liber praedestinitus (haer. 41) als Quelle diente, begegnen uns die „Praxeaner“, aber nur als literarische Reminiscenz, als ein lediglich aus Tertullians Schrift adv. Praxeas abstrahirter Keternamen, ebenso wie die Hermogeniani aus seiner Schrift contra Hermogenem. Nur der lateinische Bearbeiter von Hippolyts libellus adv. omn. haereses hat dem Noëtos, mit dem das ursprüngliche Werk schloß, den Praxeas als zuletztaufgetretenen Häretiker geradezu substituirt. Aber wahrscheinlich hat auch dieser Schriftsteller seine Kunde des Praxeas nirgends anderwärts her als aus Tertullian geschöpft.¹⁾

Wenn wir recht sehen, verdankt sonach Praxeas seinen Ruf als besonders gefährliches Sectenhaupt lediglich der Polemik Tertullians, während die Philosophumena, die sich sonst so viel mit den patri-

¹⁾ So gewiß dieser Auszug aus Hippolyt nicht von Tertullian herrühren kann, so sehr verdient doch der Umstand Beachtung, daß er in den Handschriften ihm zugeschrieben wird, sei es als selbständige Schrift adv. omn. haereses, sei es als Anhang zu den Präscriptionen. Letztere stellen zum Schluß eine spezielle Bestreitung einiger Hauptketereien in Aussicht (de reliquo si gratia adnuerit, etiam specialiter respondebimus); dagegen beginnt der libellus mit den Worten quorum haeticorum ut plura praeteream pauca perstringam, weist also sichtlich auf etwas Vorhergegangenes zurück. Wir geben daher die Vermuthung zur weiteren Erwägung anheim, daß ein römischer Christ von der Partei Hippolyts die Präscriptionen Tertullians c. 215 n. Chr. mit diesem Anhang verfaß, um sie in einer neuen, zeitgemäß vervollständigten Ausgabe für seine kirchlichen Zwecke zu verwerthen. So erklärt sich auch die Kürze und Abgerissenheit des Excerpts, welche immer auffällig bleibt, wenn es nichts als eine lateinische Bearbeitung der Ketzerbestreitung Hippolyts sein sollte. War es nur auf eine Vervollständigung des von Tertullian Gebotenen abgesehen, so verstehn wir, warum er so vieles von Hippolyt Gebotene „übergang.“

passianischen Lehrern zu thun machen, ihn völlig mit Stillschweigen übergehen. Wenn nicht Alles trügt, so hat dieser schon Andern aufsfällig gewesene Umstand seinen Grund in ganz persönlichen Verhältnissen. Wir wissen, daß Tertullian, bevor er in Afrika als Schriftsteller auftrat, längere Zeit hindurch in Rom lebte; seine Vereiztheit gegen den römischen Episkopat, die aus mehreren Stellen seiner Schriften hervorleuchtet, wird auf unangenehme persönliche Erlebnisse zurückweisen, wie dies Hieronymus noch zum Ueberfluß ausdrücklich, gewiß aus zuverlässiger Kunde versichert. Darf man einer Notiz des liber praedestinatus vertrauen, so wäre er sogar gegen einen römischen Bischof als Schriftsteller aufgetreten (praedestin. c. 26. 86).¹⁾ Wie nun, wenn in diesen Händeln mit dem römischen Klerus grade Praxeas eine hervorragende Rolle spielte? Tertullian schildert ihn als einen Mann, der bei dem römischen Bischöfe das größte Ansehn genoß: auf seinen Betrieb wurde der Paraklet aus Rom „verjagt“, den kleinasiatischen Montanisten die Kirchengemeinschaft wieder gekündigt. Auch die Notiz von der „Emendation“, die Praxeas an seiner Lehre vorzunehmen für gut fand, von dem chirographon, der schriftlichen Erklärung, welche er officiell einreichte und welche allem Anschein nach den römischen Klerus vollkommen zufriedenstellte, weist darauf hin, daß Tertullian hier aus eigner persönlicher Erinnerung spricht. So nur erklärt es sich auch, weshalb der Mann grade ihm so bitter verhaßt war, während die römische Kirche selbst von einem „Ketzer“ Praxeas nichts weiß.

Es fragt sich nun erstens, in welche Zeit gehört das Auftreten

¹⁾ So unzuverlässig dieser Schriftsteller ist, so ist doch die Erzählung c. 86 von dem unter Theodosius dem Großen und dem Gegenkaiser Maximus in Gallien aufgetretenen Montanisten Hesperius aus einer gleichzeitigen Quelle geschöpft, und abgesehen von dem über die Tertullianisten Bemerkten, wo offenbar eine richtige, aber mißverständene Ueberlieferung zu Grunde liegt, zeigt sich der Schriftsteller gerade hier gut unterrichtet. Dennoch wird die Notiz über die Schrift Soters gegen die Kataphryger und Tertullians gegen Soter auf Mißverständniß beruhen. Da nämlich Soter immer mit dem aus Eusebios bekannten, aber weit jüngeren Apollonius zusammengenannt ist, so legt sich der Verdacht nahe, Soter von Rom sei mit dem Montanistenbestreiter Sotas von Anchialos (Eus. H. E. V, 19) verwechselt worden. Letzterer soll auch nach dem libellus Synodicus bei Mansi Collect. Concil. I. p. 723 eine Synode gegen Montanus und Maximilla gehalten haben. Eine Schrift gegen die „Tertullianisten“ kann freilich Sotas ebensowenig als der jedenfalls schon vor der Befehung Tertullians zum Christenthum verstorbene Soter geschrieben haben.

des Praxeas und sodann, wann hat Tertullian sein Buch wider ihn, d. h. wider seine neuaufgelebte Lehre geschrieben?

Aus der eigenen Lebensgeschichte Tertullians ist für das Erste kein sicheres Datum zu entnehmen. Es steht fest, daß er erst als Mann, wenn auch wahrscheinlich in jüngeren Jahren, sich zum Christenthum bekehrte; Hieronymus fügt hinzu, daß er in den mittleren Jahren von der katholischen Kirche, in der er Presbyter gewesen, zum Montanismus übertrat, daß er noch unter Caracalla († 217) gewirkt und der Ueberlieferung nach in sehr hohem Alter gestorben sei (catal. vir. illustr. c. 53). Sein Aufenthalt in Rom, dessen er selbst in einer seiner vormontanistischen Schriften (de cultu feminarum 1, 7) als eines in der Vergangenheit liegenden gedenkt, wird spätestens bis in die ersten Jahre des Severus erstreckt werden dürfen: denn die lateinischen Schriften seiner ersten Periode, welche sämmtlich schon in Afrika verfaßt worden sein müssen, fallen in die erste Hälfte der Regierungszeit des genannten Kaisers, c. 193—200. Höchstens die griechische Schrift über die Negertaufe, deren er in dem lateinischen Buche de baptismo (c. 15) gedenkt, mag noch in Rom geschrieben sein, obwohl auch dieses nicht sicher ist: ¹⁾ wenigstens sind auch die sicher nach Karthago gehörenden Schriften über die Schauspiele (de corona militis c. 6) und de virginibus velandis (vgl. c. 1) ebenfalls zuerst griechisch geschrieben. Nun geht aber aus den Mittheilungen des Eusebios (H. E. II, 2) und des Hieronymus (l. c.) über den römischen Aufenthalt Tertullians mindestens so viel mit Sicherheit hervor, daß derselbe nicht allzu kurz bemessen werden dürfe. Die Worte des Eusebios lassen darauf schließen, daß er in Rom eine kirchlich nicht unbedeutende Stellung erlangt haben muß ²⁾ und Hieronymus scheint ihn geradezu als Mitglied des römischen Presbyteriums zu bezeichnen. ³⁾ Mag die Richtigkeit dieser Angabe dahingestellt bleiben, die Annahme eines etwa zehn- bis funfzehnjährigen Aufenthaltes in Rom scheint ohne

¹⁾ Vgl. Hesselberg, Tertullians Lehre, entwickelt aus seinen Schriften. S. 43. ff.

²⁾ Τερτυλλιανὸς, τὸν Ῥωμαίων νόμον ἡκριβωκὸς ἀνὴρ, τὰ τε ἄλλα ἐνδοξός, καὶ τῶν μάλιστα ἐπὶ Ῥώμης λαμπρῶν. Oder läge hier schon eine Verwechselung mit dem berühmten Rechtsgelehrten Tertullus vor?

³⁾ Hic usque ad mediam aetatem Presbyter ecclesiae permansit; invidia postea et contumeliis clericorum Romanae ecclesiae ad Montani dogma delapsus in multis libris novae prophetiae meminit.

Bedenken. Geboren wird Tertullian c. 150—155 n. Chr. sein. Hiernach wird man seine Befehrung zum Christenthum c. 180, seinen Aufenthalt in der römischen Kirche c. 180—193 ansetzen dürfen, also während der ganzen Regierung des Commodus, vielleicht noch ein Weniges darüber hinaus. In diese Zeit fällt also auch das Auftreten des Praxeas jedenfalls. Aber man hat gestritten, ob der Bischof, unter dem Praxeas nach Rom kam, Eleutherus (c. 175—189) oder Victor (189—198 oder 199) gewesen sei. Für Victor spricht die wohl in irgend welchem Zusammenhange mit der montanistischen Bewegung erfolgte Excommunication der kleinasiatischen Quartodecimaner (Eus. H. E. V, 24), desgleichen die Notiz des libellus adv. omn. haeres. c. 25 von dem Victorinus, welcher die Häresie des Praxeas gekräftigt habe.¹⁾ Der Bruch mit den Kleinasiaten erfolgte nach einer Synode der dortigen Bischöfe, welche Polykrates von Ephesos auf Veranlassung Victors zusammenberufen hatte, also wenn auch in der ersten Hälfte der Amtsführung Victors, doch schwerlich unmittelbar nach seiner Stuhlbesteigung. Bezöge sich die Geschichte mit Praxeas, welche Tertullian erzählt, auf ihn, so würde sogar ein verhältnißmäßig längerer Zeitraum erforderlich werden, um die erzählten Thatfachen unterzubringen: die vom römischen Bischofe den Kleinasiaten ausgestellten libelli pacis, die Ankunft des Praxeas und seine Agitation wider die hergestellte Kirchengemeinschaft, die Verhandlungen Victors mit Polykrates und den Bischöfen seiner Diöces, welche dem Bannspruche vorhergingen, endlich die ebenfalls von Tertullian noch selbstmitemlebte Verhandlung der „Pshchiker“ mit Praxeas über dessen Lehre, deren Resultat das schriftlich von Praxeas ausgestellte, von dem Klerus

¹⁾ In den untergeschobenen Acten der angeblichen zweiten römischen Synode unter Silvester (bei Mansi collect. concil. II. 621 ff.) und in den falschen epistolis Silvestri ad synodum Nicaenam (bei Mansi II. 721 ff.) wird ebenfalls ein Bischof Victorinus im Zusammenhange mit Callistus und Hippolyt und ihrem Streite über die göttliche Monarchie genannt, der hartnäckige Hochmuth desselben gerügt und zugleich von einer falschen Osterberechnung, die er verkündigt habe, erzählt. Dies sieht bei aller Verworrenheit dieser Notiz und dem handgreiflichen Anachronismus, daß Papst Silvester jene drei als Ketzer verdammt habe, doch wie ein dunkler Nachklang einer sehr alten Ueberlieferung aus, welche freilich sonst in der römischen Kirche begreiflicherweise frühzeitig verschollen ist. Der im Zusammenhang sowohl mit den Kämpfen über die göttliche Trinität als mit einem Osterstreite genannte Victorinus episcopus kann gar kein anderer sein, als Victor von Rom; gesetzt auch, der spätere Verfasser hätte ihn mit dem um die Mitte des 5. Jahrhunderts lebenden Victorinus von Aquitanien verwechselt.

als genügend befundene Glaubensbekenntniß war. Wenn Tertullian aber bald nach dem Regierungsantritt des Severus (193) Rom verließ, so erscheint die bis dahin vom Jahre 189 an offenbleibende Zeit für alle jene Thatfachen zu kurz. Aber wir haben überhaupt kein Recht, den bald nach Antritt des Victor ausgebrochenen Osterstreit, dessen Tertullian mit keiner Silbe gedenkt, mit den montanistischen Händeln und ihrem für die neue Prophetie so ungünstigen Ausgange zu identificiren. Dagegen erzählt uns nun Eusebios von einer Friedensgesandtschaft des Irenäus an Eleutherus von Rom, welche wirklich die montanistische Bewegung betraf, und zwar ausdrücklich auch die damals bereits aufgetauchte Streitfrage der Kirchengemeinschaft zwischen Rom und den kleinasiatischen und phrygischen Anhängern der neuen Prophetie (H. E. V, 2). Will man nun nicht annehmen, daß ganz dieselbe Angelegenheit über ein Decennium später aufs Neue einer kirchlichen Entscheidung Roms unterbreitet worden sei, daß also Eleutherus die Montanisten gebannt, Victor den Frieden mit ihnen wiederhergestellt und sie trotzdem kurz darauf abermals excommunicirt habe, so bleibt nur übrig, unter dem von Tertullian c. Praxeas c. 1 erwähnten römischen Bischöfe nicht den Victor, sondern den Eleutherus zu verstehen.¹⁾ Dann werden wir aber auch die Ankunft des Praxeas in Rom nicht allzu tief unter die von Irenäus im Auftrage der gallischen Confessoren dahin unternommene Reise herabdrücken dürfen. Die letztere erfolgte während oder doch bald nach der in Lyon und Bienne ausgebrochenen Christenverfolgung, also nach dem unverdächtigen Datum des Eusebios (H. E. V prooem.) im Jahre 177, spätestens ein Jahr darauf. In Folge der für „den Frieden der Kirchen“ unternommenen Vermittlung des Irenäus wird Eleutherus den kleinasiatischen und phrygischen Montanisten die *litteras pacis* ausgestellt haben. Nun geht aber aus der Darstellung des Tertullian hervor, daß die Zurücknahme dieser Maßregel und die Aufhebung der Kirchengemeinschaft mit den „Kirchen Asiens und Phrygiens“ durch den römischen Bischof nicht sehr viel später stattgefunden haben kann, wenn auch in den betreffenden Worten Einiges auf die Tendenz des Kirchenvaters zu setzen sein wird, die Anerkennung und die Verwerfung der neuen Prophetie durch Eleutherus möglichst nahe zusammenzurücken,

¹⁾ Vgl. auch Schwegler, *Montanismus* S. 249 ff. Ritschl, *altkathol. Kirche*. 2. Aufl. 542 ff. Meine Abhandlung über *Hermas* und den *Montanismus*, *Zeitschr. f. wissenschaftl. Theologie*. 1866. S. 189 flg.

und so die Verkehrtheit des letzteren Schritts, die Inconsequenz des Bischofs und den schädlichen Einfluß des Praxeas in ein recht scharfes Licht zu stellen. Sonach werden wir die Ankunft des Praxeas und die Zurücknahme der ausgestellten *literae pacis* etwa in die Zeit 180—185 n. Chr. setzen dürfen. Die Verhandlungen über die Rechtgläubigkeit des Praxeas, die vielleicht durch die mit dem Geschehenen unzufriedenen Freunde der neuen Prophetie veranlaßt wurden, aber zu einem die kirchliche Stellung des Mannes nicht weiter erschütternden Ergebnisse führten, mögen bald nachher, also wohl in den letzten Jahren des Eleutherus erfolgt sein. Unter dem neuen Bischof Victor, der seine Thätigkeit mit der Verdammung des Theodotos von Byzanz eröffnete (Eus. H. E. V, 28) und bald darauf den Osterstreit mit den Kleinasiaten begann, stand Praxeas (nach der Andeutung des *libellus adv. omn. haereses*) womöglich noch in festerem Ansehn als bei Eleutherus, und die Feindseligkeiten des gegen die von Tertullian vertretenen Anschauungen eingenommenen römischen Klerus bezwogen diesen bald nachher c. 193 Rom zu verlassen.

In ganz andere Zeitverhältnisse versetzt uns dagegen die Schrift gegen Praxeas. Für die Abfassungszeit derselben bietet sich als nächster Anhaltspunkt dar, daß inzwischen der völlige Bruch des Tertullian und der montanistischen Partei mit der katholischen Kirche eingetreten ist. Dies ergibt als *terminus a quo* das Jahr 202 oder 203, oder vielmehr, da der erste heftigste Streit wider die „Psephiker“, wie er namentlich in den Schriften *de monogamia*, *de ieiuniis*, *de pudicitia* zum heftigsten Ausdrucke kam, bereits in der Vergangenheit liegt, frühestens das Jahr 205.¹⁾ Wäre nun die Schrift wider Praxeas, wie nach Nösselt von Hesselberg und Uhlhorn²⁾ übereinstimmend angenommen wird, älter als das erste Buch wider Marcion in dessen jetzt vorliegendem Texte, so würde sich als *terminus ad quem* das Jahr 207, in welchem jenes Buch nach seiner eigenen Angabe verfaßt wurde, ergeben. Ich selbst bin früher, durch Uhlhorn inducirt, dieser Annahme unbedenklich gefolgt. Aber eine nähere Betrachtung zeigt, daß sie auf sehr schwankenden Füßen steht.

1) Vgl. Uhlhorn, *fundamenta Chronologiae Tertullianae* p. 17 sqq. 46 sqq.

2) Nösselt *de vera aetate ac doctrina scriptorum Tertulliani* in den *opuscul. fasc. III*. (Halle 1817) S. 162. Hesselberg, *Tertullians Lehre*, entwickelt aus seinen Schriften. S. 98 ff. Uhlhorn *a. a. O.* S. 58 flg.

Das einzige, von Hesselberg geltend gemachte, von Uhlhorn adoptirte Argument ist dieses, daß die adv. Praxean c. 2 enthaltene Fassung der Glaubensregel zwischen den de virg. vel. c. 1 und praescript. haer. c. 13 enthaltenen in der Mitte stehe, die Schrift über die Präscription also, welche (nach Uhlhorn) ungefähr gleichzeitig oder (nach Hesselberg) sogar früher als das erste Buch wider Marcion geschrieben sei, erst auf die Streitschrift gegen Praxeas gefolgt sein könne. Hiergegen erheben sich nun folgende Bedenken: 1) Die Glaubensregel praescr. c. 13 ist allerdings länger als die adv. Prax. 2, setzt aber darum keineswegs ein späteres Entwicklungsstadium voraus. Die darin enthaltenen gegen den Gnosticismus gerichteten Zusätze sind durch den besonderen Zweck jener Schrift veranlaßt, enthalten aber nichts, was als Fortbildung der eigenen Lehre Tertullians angeführt werden könnte. Auch die Glaubensregel in unserer Schrift enthält Manches, was in jener fehlt: vor Allem die Betonung der göttlichen Oekonomie, welche doch die Einheit Gottes nicht aufhebe, und die weit ausführlichere Hervorhebung der Lehre vom heiligen Geist. Mag dies zunächst ebenfalls nur aus der besonderen Abzweckung dieser Streitschrift erklärt werden, so ließe sich doch in diesem Stücke weit eher eine Fortbildung der Lehre finden, wenn auch nicht in ihrer Substanz, so doch in ihrer theologischen Fassung. Man bedenke nur, welches Gewicht hier auf die Lehre von der göttlichen Oekonomie, auf das sacramentum *οὐνονομίας*, quae unitatem in trinitatem disponit, fällt: Tertullian rechnet sie, wie selbst Hesselberg sieht, „zum unveräußerlichen Inhalt der Glaubensregel“, „weil erst durch sie der christliche Glaube an Einen Gott sich von dem jüdischen unterscheidet“ (Kap. 31 und dazu Hesselberg a. a. O. S. 100). Und gerade diesen scharfen Begriff der „Oekonomie“ sollte er in der späteren Fassung der Glaubensregel wieder hinter allgemeinere Ausdrücke zurückgestellt haben? 2) Bei der früheren Abfassung der Schrift wider Praxeas bleibt es unerklärlich, warum in den Präscriptionen dennoch dieser neuen Kezerei mit keiner Silbe Erwähnung geschieht, und doppelt unerklärlich wäre dies, wenn man mit Hesselberg beide Schriften unmittelbar auf einander folgen läßt. Daß Tertullian, der die Lehre des Praxeas so geiffentlich als gotteslästerliche Kezerei darzustellen sucht, sie dennoch bald nachher wieder nicht als eigentliche Kezerei, wie die verschiedenen gnostischen Meinungen, angesehen haben soll, ist ebenso unhaltbar, als die weitere Vermuthung Hesselbergs, die Secte des Praxeas sei ebenso schnell, wie sie aufgetaucht, wieder

aus dem Gesichtskreise des Kirchenvaters verschwunden, er habe es daher nicht für nöthig befunden, sich des Argumentes von der Präscription wider sie zu bedienen. Im Gegentheil braucht er dieses Argument in der Schrift wider Praxeas auch gegen diesen ausdrücklich, und stellt dabei seine Keterei ganz in gleiche Reihe wie alle andern (Kap. 2); ja die Stelle macht ganz den Eindruck, als blicke der Verfasser hier auf seine eigene Schrift über die Präscription zurück, und wolle das dort gegen die Gnostiker Geltendgemachte durch den Hinweis darauf ergänzen, daß es auf Praxeas als den jüngsten von allen Häretikern im vollsten Maße Anwendung leide. 3) Die Schrift gegen Praxeas berührt zwar vergleichungsweise öfter als die übrigen dogmatischen Schriften Tertullians den Gegensatz der Montanisten und der Psichiker. Aber wenn Uhlhorn hieraus schließt, also müsse der Bruch kurz vorher erfolgt sein, so ist auch dieses Argument trügerisch. Man vergleiche dagegen die Art, wie Tertullian in einer seiner spätesten Schriften, im vierten Buche gegen Marcion (c. 22) dieselbe Streitfrage berührt. Der Ton ist in der Schrift gegen Praxeas nicht erregter als hier; da wie dort wird die Trennung von den Psichikern als geschichtliches Factum vorausgesetzt. Auch sonst lassen sich grade in einigen späteren Schriften, z. B. *de anima* und *de resurrectione carnis* die montanistischen Klänge wieder deutlicher vernehmen, vgl. *de anima* 6. 9. 11. 21. 55. 58. *de resurrect. carnis* 11. 63. Es ist einfach der Stoff selbst, der dies mit sich bringt. Ebenso erklärt sich die häufige Erwähnung des Gegensatzes in der Schrift gegen Praxeas zur Genüge, sobald man bedenkt, daß der „Patripassianismus“ gerade unter den Katholiken allgemeine Verbreitung fand, während es die Montanisten waren, die die Trinitätslehre und zwar wie ausdrücklich gesagt wird, auf Grund der vom Parakleten erhaltenen Belehrungen energisch vertheidigten. Wenn auch an sich Montanismus und Trinitätslehre nicht nothwendig zusammenhängen,¹⁾ so zeigt doch eben die Schrift wider Praxeas, daß damals in Afrika ein solcher Zusammenhang allerdings bestand. „Woran wir immer geglaubt haben, daran glauben wir jetzt um so mehr,

¹⁾ Gegen die frühere Meinung Schweglens, als sei die Trinitätslehre gradezu aus dem Montanismus hervorgegangen, vergl. Rietsch, altkathol. Kirche (2. Aufl.) S. 487 ff. Volkmar, Hippolyt S. 115. Meine Abhandlung über Hermas und den Montanismus in Rom. Zeitschr. f. wissensch. Theologie 1866. S. 194.

durch den Parakleten, den Führer in alle Wahrheit, noch genauer belehrt: nämlich wohl an den Einigen Gott, aber zugleich an den innergöttlichen Unterschied, den wir die Oekonomie nennen.“¹⁾ Die Stelle legt sogar die Deutung nahe, daß die Montanisten in Afrika zwar immer schon diese Lehre vertreten, aber neuerdings noch genauere Offenbarungen darüber empfangen hätten, die ihnen wahrscheinlich gelegentlich der neuerwachten christologischen Kämpfe zu Theil wurden; wenigstens bezieht sich das „Wir“ sicherlich nicht auf Tertullian allein, sondern auf seine ganze Partei.²⁾ Auch dies also führt auf eine vergleichungsweise spätere Zeit. 4) Die Schrift wider Hermogenes soll nach Hesselberg und Uhlhorn jünger sein als die wider Praxeas; jedenfalls ist sie, wie auch Uhlhorn sieht, erst nach den Präscriptionen verfaßt. Hier nun liegt c. 3. 18. nicht wie Hesselberg behauptet, eine Weiterbildung, sondern umgekehrt eine minder entwickelte Fassung vor. Wie im Apologeticus (c. 21) sermo, ratio und virtus, so werden hier spiritus und sophia noch einfach identificirt, während adv. Prax. c. 5 auf bestimmtere Unterscheidung von ratio und sermo gedrungen wird: gegen Hermogenes erörtert Tertullian nur das Hervorgehn, Geborenwerden oder Geschaffenwerden des sermo oder der sophia in der Zeit, während er gegen Praxeas die Momente des Logosbegriffes im ausdrücklichen Unterschiede von der gewöhnlichen Annahme schärfer auseinanderhält, die ratio für älter als den sermo erklärt, da jene bei Gott war, bevor dieser gesandt wurde, ja die innergöttliche Ursache für das Hervorgehn des sermo ist, woran sich dann eine interessante Erörterung über die Analogie der ratio und des sermo im Menschen schließt. Mag er in der Schrift gegen Hermogenes zu einer derartigen Erörterung keinen Anlaß gefunden haben,

¹⁾ c. 2: nos vero et semper et nunc magis, ut instructiores per paracletum, deductorem scilicet omnis veritatis, unicum quidem deum credimus, sub hac tamen dispensatione quam οἰκονομίαν dicimus. Vgl. c. 13: nos enim qui et tempora et causas scripturarum per dei gratiam inspicimus, maxime paracleti non hominum discipuli, duos quidem definimus, patrem et filium, et iam tres cum spiritu sancto secundum rationem oeconomiae, quae facit numerum, ne ut vestra perversitas infert, pater ipse credatur natus et passus.

²⁾ Vgl. die in der vorhergehenden Anmerkung angeführten Stellen. Damit soll natürlich nicht gелеugnet werden, daß Tertullian schon in seiner vormontanistischen Periode wesentlich dieselben Anschauungen hatte. Vergl. z. B. Apologet. c. 21.

die schärfere Unterscheidung der Begriffe gegenüber dem in dieser Schrift von Tertullian selbst noch festgehaltenen weitschichtigeren Sprachgebrauch in der Verhandlung mit den Patripassianern weist jedenfalls einen theologischen Fortschritt auf, der auch durch die erst hier uns begegnenden Ausdrücke *oikonomia*, *trinitas* seine Bestätigung findet.

Nach dem Allen haben wir durchaus kein Recht, die Schrift wider Praxeas der ganzen Reihe antignostischer Bücher voranzuschicken, sondern werden vielmehr in eine verhältnißmäßige spätere Zeit geführt.

Näheres würde sich ausmitteln lassen, wenn es gelänge, den Zeitpunkt, in welchem der Patripassianismus aufs Neue in bedrohlicher Weise sein Haupt erhob, genauer zu fixiren. Nun wissen wir aus den Philosophumena (IX, 11), daß es Zephyrinus von Rom (198 oder 199—217) war, welcher durch Sabellius und Kleomenes, die Schüler des etwa gleichzeitig mit Praxeas aus Kleinasien nach Rom gekommenen Epigonos, als theologische Autoritäten bestimmt, den reinen und unverbrämten Monarchianismus des Noëtos verkündigte. Nimmt man das Zeugniß der Theodotianer in der gegen sie gerichteten römischen Streitschrift hinzu (bei Eus. V, 28), daß erst Zephyrinus die Lehre geändert habe, so werden wir zu der Annahme gedrängt, daß in der That unter diesem Bischofe die frühere Unbestimmtheit des Dogma, welche auch den Theodotianern wenigstens bei einiger Vorsicht des Ausdrucks noch Raum ließ, bestimmteren Formeln im Interesse der vollen Gottheit Christi wich.¹⁾ Bei dem regen Verkehr, der zwischen den „Psephikern“ Afrikas und dem römischen Klerus bestand, werden wir einen Einfluß des letzteren auf die offizielle Theologie auch in Karthago begreiflich finden, zumal wenn, wie Tertullian selbst gesteht, die Majorität der Katholiker damals monarchianischen Ansichten huldigte. Für die Zustände in Rom geben aber die Philosophumena (IX, 11. 12. X, 27) noch bestimmtere Data an die Hand. Während die Anhänger der Trinitätslehre nur eine Minderheit bildeten, die nach dem Tode Zephyrinus aus der Mehrheitskirche förmlich schied, machten sich in der herrschenden Partei zwei

¹⁾ *ἐγὼ οἶδα* sagt Zephyrin bei Pseudorig. IX, 11 *ὅτι θεὸν Χριστὸν Ἰησοῦν, καὶ πλὴν αὐτοῦ ἕτερον οὐδὲνα γεννητὸν καὶ πατρὸν*, er kennt also keinen von dem Einen Gott Christus Jesus unterschiedenen Menschen Jesus, der geboren und gestorben wäre.

Richtungen geltend, die streng-nöetianische unter Führung des Sabellius, und eine zu Concessionen an die Logoslehre, wenn auch nur im Ausdrücke hinneigende, deren geistiges Haupt, der Presbyter Kallistus, nachmals den bischöflichen Stuhl bestieg, und den Sabellius als irrgläubig excommunicirte. Was nun der spätere Gegenbischof Kallists als Lehre desselben berichtet, stimmt nach Inhalt und Form aufs Genaueste mit den Mittheilungen Tertullians über seine Praxeaner, oder doch über die Vorsichtigeren und „eine directe Blasphemie des Vaters Scheuenden“ unter ihnen überein. Der erste Punkt, in welchem sich die Lehre Kallists von dem strengen Patripassianismus unterscheidet, ist die Anwendung der Logoslehre, welche aber keinen substantiellen Unterschied zweier göttlicher Subjecte begründe: τὸν λόγον αὐτὸν εἶναι υἱόν, αὐτὸν καὶ πατέρα ὀνόματι μὲν καλούμενον, ἔν δὲ ὃν τὸ πνεῦμα ἀδιαίρετον· οὐκ ἄλλο εἶναι πατέρα, ἄλλο δὲ υἱόν, ἔν δὲ καὶ τὸ αὐτὸ ὑπάρχειν . . . οὐ γάρ, φησὶν, ἐρῶ δύο θεούς, πατέρα καὶ υἱόν, ἀλλ’ ἓνα (oder wie es weiter unten heißt ἐν πρόσωπον). Pneuma und Logos sind nur dem Namen nach, nicht sachlich unterschieden, beide sind ein und dieselbe göttliche Substanz, Eine göttliche Person: πνεῦμα γάρ, φησὶν, ὁ θεὸς οὐχ ἕτερόν ἐστι παρὰ τὸν λόγον ἢ ὁ λόγος παρὰ τὸν θεόν. Ἐν οὖν τοῦτο πρόσωπον ὀνόματι μὲν μεριζόμενον, οὐσίᾳ δὲ οὐ. Hiermit vergleiche man c. Praexean 7: ergo inquis das aliquam substantiam esse sermonem, spiritu et sophiae traditione constructam? Plane. Non vis enim eum substantivum habere in re per substantiae proprietatem, ut res et persona quaedam videri possit, et ita capiat secundus a deo constitutus duos efficere, patrem et filium, deum et sermonem. Ferner lehrt Kallist, um der Folgerung, daß der Vater selbst gelitten habe, zu entgehen: τὸ μὲν γὰρ βλεπόμενον, ὅπερ ἐστὶν ἄνθρωπος, τοῦτο εἶναι τὸν υἱόν, τὸ δὲ ἐν τῷ υἱῷ χωρηθὲν πνεῦμα τοῦτο εἶναι, τὸν πατέρα. Ganz ebenso heißt es bei Tertullian, Kap. 27: distinctionem patris et filii.. ad suam sententiam interpretari conantur, ut aequè in una persona utrumque distinguant, patrem et filium, dicentes, filium carnem esse id est hominem id est Jesum, patrem autem spiritum, id est deum id est Christum. Und genau so wie Kallistus nicht sagen will, τὸν πατέρα πεπονθέναι, sondern nur behauptet τὸν πατέρα συμπεπονθέναι τῷ υἱῷ, so sagt auch Tertullian von den Gegnern Kap. 29 concedentes iam patrem et filium duos esse, si filius sic quidem patitur, pater vero compatitur. Die Uebereinstimmungen lassen sich noch weiter verfolgen. Wenn die Gegner

Vater und Sohn wie Geist und Fleisch unterscheiden, so sieht Tertullian in dieser neuesten Irrlehre (novissime qui filium dei carnem interpretaris c. 27) eine Auseinanderreißung von Jesus und Christus nach Art Valentins, Pseudorigenes aber wirft seinen Gegnern vor, er gerathe bald in die sabellianische (consequent patripassianische), bald in die theodotianische Keterei. Beidemale ist hier ganz dieselbe Lehre gemeint. Wird der im Menschen Jesus wohnende Gott, oder das Pneuma in ihm mit dem Vater identificirt, so bleibt, will man nicht zum reinen Patripassianismus zurückkehren, nur die Wahl, entweder die Ausdrücke Jesus und Christus zu scheiden, und jenen auf den Menschen, diesen auf das im Menschen erscheinende göttliche Geisteswesen zu beziehen, oder Jesum Christum als bloßen vom göttlichen Pneuma beseelten Menschen zu fassen. Und ebenso concentrirt sich beidemale der Streit um das Verhältniß der göttlichen Substanz in Christus, oder dem Pneuma zum Geistwesen des Vaters. Wie alles, lehrt Kallistus, vom göttlichen Pneuma erfüllt ist oben und unten, so ist auch das in der Jungfrau fleischgewordene Pneuma kein anderes als der Vater, sondern eins und dasselbe; der im Sohne erschienene Vater vereinigt das angenommene Fleisch mit sich, vergottet es, und verknüpft es mit sich zur Einheit, so daß nun Vater und Sohn nur ein Gott und Eine Person sind (*τὰ πάντα γέμειν τοῦ θείου πνεύματος τὰ τε ἄνω καὶ κάτω καὶ εἶναι τό ἐν τῇ παρθένῳ σαρκωθέν πνεῦμα οὐχ ἕτερον παρὰ τὸν πατέρα, ἀλλὰ ἐν καὶ τὸ αὐτό... ὁ γὰρ ἐν τῷ υἱῷ γενόμενος πατὴρ προσλαβόμενος τὴν σάρκα ἐθεοποίησεν ἐνώσας ἑαυτῷ, καὶ ἐποίησεν ἓν, ὡς καλεῖσθαι πατέρα καὶ υἱὸν ἓνα θεόν, καὶ τοῦτο ἐν ὃν πρόσωπον μὴ δύνασθαι εἶναι δύο, καὶ οὕτως τὸν πατέρα συμπεπονθέναι τῷ υἱῷ*). Ganz dieselbe Lehre bestreitet Tertullian, wenn er nachzuweisen sucht, der spiritus dei wohne freilich im Sohne und leide in ihm, aber eben nur im Sohne, nicht im Vater (*ita et spiritus dei si quid pati possit in filio, quia non in patre pateretur, sed in filio, pater passus non videretur*);¹⁾ der Gegner identificire ohne Weiteres den Geist und den Vater, wisse nur von dem deus spiritus, nicht von dem spiritus dei, da doch

¹⁾ Si quid habe ich statt qui hergestellt. Die folgenden Worte lauten im überlieferten Text: sed sufficit nihil spiritum dei passum suo nomine, quia si quid passus est, in filio quidem erat ut pater cum filio pateretur in carne. Der Sinn ist klar, aber die Worte sind verderbt. Dehler will lesen si quid passus, passus est in filio. Aliud quidem erat etc., was sicher verkehrt ist. Es liegt auf der Hand, daß statt cum filio gelesen werden muß cum filius, und daß das Vorhergehende die Einschlebung eines non vor ut pater erfordert.

beides auseinanderzuhalten sei wie sermo dei und deus sermo. Daß Kallistus ebenso wie die Gegner Tertullians sich auf den Ausspruch „ich bin im Vater und der Vater in mir“ (Joh. 14, 11) beruft, ist vielleicht von minderm Belang, da dieselbe Stelle uns schon bei den Noëtianern Hippolyts begegnet; dagegen verdient endlich auch noch das weitere Zusammentreffen Beachtung, daß in den Philosophumena ebenso wie von Tertullian die Monarchianer der *βλασφημία* des Vaters angeklagt werden, während wir aus Tertullian noch das Nähere lernen, daß sie umgekehrt ihren Gegnern die *βλασφημία* Christi zum Vorwurfe machten.¹⁾

Das Resultat aus dieser Vergleichung ist leicht zu ziehn. Wir haben beidemale ganz dieselbe Weiterbildung der älteren monarchianischen Lehre vor uns. Die Philosophumena zeigen uns eben diejenige geschichtliche Situation, welche die Schrift gegen „Praxeas“ erfordert: einerseits ein erneutes Hervortreten der ächten, unverblühten Lehre des Noëtos und Praxeas in Zephyrin von Rom, Sabellius, Kleomenes, andererseits einen verschämten, die directe Blasphemie des Vaters scheuenden „Patripassianismus“, und zwar genau dieselbe Gestalt, welche Tertullian schildert, in dem damaligen Presbyter, nachmaligen Bischofe Kallistus. In Zephyrin und Kallistus ist der längstverschollene Praxeas wieder aufgelebt, und ihre in der katholischen Kirche herrschende, von dem Montanisten Tertullian aber als ketzerisch angefochtene Lehre ist es, welche die Schrift contra Praxean bestreitet. Tertullians Buch gehört also frühestens in die Mitte des Episkopats von Zephyrinus, als Kallistus bereits im Presbyterium der römischen Kirche ein einflußreicher nach der höchsten kirchlichen Würde strebender Mann, die Lehre desselben aber auch schon unter den Katholiken von Afrika ausgebreitet war, d. h. also etwa ins Jahr 210, dreißig Jahre nach dem Auftreten des Praxeas in Rom, und ungefähr zwanzig Jahre nach Beschwichtigung der gegen die Rechtgläubigkeit des letzteren im römischen Klerus lautgewordenen Bedenken.

¹⁾ c. 29: ergo inquis et nos eadem ratione dicentes qua vos filium non blasphemamus in dominum deum; non enim ex divina sed ex humana substantia mortuum dicimus. Atquin blasphematis, non tantum quia mortuum dicitis patrem sed et quia crucifixum. Maledictione enim crucifixi, quae ex lege in filium competit (quia Christus pro nobis maledictio factus est non pater), Christum in patrem convertentes in patrem blasphematis. Nos autem dicentes Christum crucifixum non maledicimus illum sed maledictum legis referimus.

Anzeige neuer Schriften.

Biblische Theologie.

Die Propheten des Alten Bundes, erklärt von Heinrich Ewald, zweite Ausgabe in 3 Bänden. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag, 1867. Bd. 1.: Jesaja mit den übrigen älteren Propheten, 1867. 537 S. Bd. 2.: Jeremja und Hezeqiel mit ihren Zeitgenossen, 1868. XVII und 566 S.

In schneller Folge nach der neuen Ausgabe der Dichter des Alten Bundes, welche in diesen Jahrbüchern Bd. XI und XIII. angezeigt wurden, erscheint nun auch das allbekannte Werk über die Propheten von Ewald in neuer Bearbeitung. Es war zunächst die Erschöpfung der sehr starken Auflage dieses Werkes von den Jahren 1840 und 41, welche einen Neudruck nothwendig machte. Die sorgfältige neue Durcharbeitung, welche der Herr Verf. mit gewohnter Gewissenhaftigkeit dem Neudruck vorangehen ließ, ergab aber sofort, wie viele andere Aenderungen, so auch eine Menge kleinerer und größerer Zusätze. Weiter wurde eine Vergrößerung des Werks dadurch veranlaßt, daß einem vielfach laut gewordenen Wunsche gemäß das in der ersten Auflage nur im Allgemeinen berücksichtigte Buch Daniel in ausführlicher und gleichmäßiger Bearbeitung mit aufgenommen werden soll. Und da außerdem das Format der neuen Ausgabe etwas kleiner, der Druck dagegen etwas größer und übersichtlicher als früher angelegt ist, so sind jetzt 3 Bände für das Werk in Aussicht genommen. Nur die beiden ersten liegen bis jetzt vor, der erste außer der Gesamteinleitung die Propheten Joel bis Micha, der zweite Nah., Ezech., Hab., Zach. 12 ff., Jer., Hes. sammt der bei Bd. 1. fehlenden Vorrede enthaltend. Sonst ist noch in Beziehung auf das Aeußere die Aenderung getroffen, daß die Erklärung der einzelnen Stücke nicht mehr unter, sondern hinter die Uebersetzung gedruckt ist. Und wenigstens im ersten Band ist es auch durchgeführt, daß die sprachlichen, kritischen und geschichtlichen Bemerkungen von der eigentlichen Sinnerklärung getrennt und hinter diese verwiesen sind, so daß immer zuerst die Uebersetzung steht, dann die Sinnerklärung und zuletzt die gelehrte philologische Erläuterung folgt. Diese Einrichtung, die für den Laien bequemer sein mag, weil sie es ihm erspart, mit dem Auge immer wieder auf hebräische Wortgruppen und andere rein gelehrte Beigaben zu stoßen, aber für den Sachmann

störend ist, weil sie ihn zwingt, was er sucht, an dreierlei Orten zu suchen, ist aber im zweiten Band wieder aufgegeben, zumal sie auch für den Erklärer selbst gewisse Wiederholungen unvermeidlich machte. Möge nun das Werk, welches unter Anderem auch gerade wegen seiner glücklichen Verbindung einer gedrängten Kürze mit tief eindringender, das Wesentliche erschöpfender, vielseitiger Erklärung sich in dem abgelaufenen Vierteljahrhundert einen weiten dankbaren Leserkreis erworben hat, auch in diesem veränderten Gewand sich eines gleichen Erfolges zu erfreuen haben und auf das heranwachsende Geschlecht nicht minder anregend und befruchtend einwirken!

Im Großen und Ganzen erscheint diese neue Ausgabe allerdings nur als ein Neudruck, sofern Gesamtanlage und Auffassung, die Art der Behandlung und das Stoffliche der Erklärung dieselben geblieben sind und weitaus das Meiste unverändert mit herübergenommen ist. Geht man aber näher in das Werk ein, so tritt doch eine große Fülle von neuen Bemerkungen, nachgeholtten oder verbesserten sprachlichen, geschichtlich-geographischen und archäologischen Erläuterungen und veränderten Auffassungen der Textesworte entgegen, ja auch in wichtigeren kritischen Fragen sind ganz neue Aufstellungen gemacht. Man kann nicht sagen, daß diese Aenderungen durch die seit der ersten Auflage erschienenen zahlreichen Erklärungsschriften zu den Propheten beeinflusst sind. Wenn gleich der Verf. in der Erklärung einzelner Stellen und Worte zu der von den meisten Anderen angenommenen zurückkehrt (wie Hab. 2, 5. נָהָה, wohnen, heimisch werden; Jer. 19, 2. שֶׁצֵר הַחֶרְכֹּהַר, Scherbenthor, in Annahme der relativen Fassung von שָׁדַד, Jes. 15, 1. und בְּכָל-הָאָרֶץ בְּשָׂהֶם, Eseph. 3, 19. oder in Festhaltung der überlieferten Lesart Jes. 10, 5. u. 29, 23.), besonders öfter mit Dr. Hitzig's Erklärung zusammentrifft (wie Joel 2, 20. צִפּוֹרִי, typhonisch oder höllisch; Jer. 15, 19. בִּפִּי, wie mein Mund; Hes. 1, 23. in der Lesart מְשִׁיקוֹת für רִשְׁרוֹת und 43, 7. בְּמוֹתָם für בְּמוֹתָם, in der Auffassung von שְׁמֹת als Inf. = riechen, anschnauben Hes. 36, 3., von נִרְפָּא 47, 8 ff. als geheilt werden, von רַגְבָּאִיר בצאתו, seine Sümpfe und Lachen 47, 11), so ruht doch die Arbeit im Uebrigen durchaus auf selbstständiger Forschung, und zeigt deutlich, wie der Verf. in den eigenthümlichen Erkenntnißrichtungen, die er schon vor 30 Jahren einschlug, immer folgerichtiger weiter ging und sie durch das Einzelne noch feiner und genauer durchführte.

Es war ein Hauptverdienst Dr. Ewald's, daß er wie in anderen Arbeiten so auch in seinem Werk über die Propheten die Stoffe in das Licht und den Fluß einer geschichtlichen Entwicklung hineinstellte. Wie er in der Gesamteinleitung dazu das Wesen der Prophetie nicht dogmatisch, sondern geschichtlich erläuterte, und auf diesem Wege manche bis dahin wenig beachtete Seiten und innere Unterschiede derselben zum Bewußtsein und zur Anerkennung brachte, so ging auch bezüglich der schriftlichen Denkmale derselben ein Hauptbestreben von ihm darauf, sie wieder in ihrem geschichtlichen Werden zu begreifen. Die Sammler des Canons hatten, für ihre Zeit mit guten Gründen, alle ihnen überlieferte und von ihnen anerkannte Weissagungsschriften in 4 Bücher zusammengeschlossen oder hineingebannt, und es ist bekannt, wie unter der Herrschaft des rabbinischen Buch-

ftabenglaubens und des kirchlichen Dogmatismus dieser Bann eine Quelle der größten Mißverständnisse wurde. Es kam darauf an, durch schärfere Untersuchungen der Art und Weise der prophetischen Schriftstellerei, ihres Verhältnisses zur mündlichen Rede, der Anlage der prophetischen Bücher, der Fortpflanzung und Sammlung derselben diesen Bann zu lösen, und nun wurde das längst Erstarrte wieder flüssig und lebendig. Es lag nun kein Grund mehr vor, dem auf anderem Weg schon früher gefundenen Ergebniss, daß in dem Kreis jener 4 Bücher und unter der schützenden Umgebung der 15 darin mit Namen genannten Prophetenschriften auch noch eine gute Zahl namenloser Schriften, Schriftchen und Bruchstücke enthalten sei, aus dogmatischen Gründen entgegenzutreten. Man konnte daran denken, solche neuentdeckte Prophetenschriften geschichtlich einzureihen, sie von der allgemeinen Volksgeschichte beleuchten zu lassen und umgekehrt ihr Licht zur Aufhellung von dieser zu benutzen; ein reges buntes Leben prophetischer Schriftstellerei zeigte sich im Hintergrund; und die Propheten selbst, befreit von der Zumuthung rein übernatürlicher Wahrsagerei, welche Irrthum oder dogmatische Befangenheit durch Ausdrängung ihnen nicht zugehöriger Weissagungstücke an sie gemacht hatte, konnten nur um so heller wieder in dem Zauber ihrer wahren Würde aufglänzen, nicht mehr blos anstaunenswerthe Wundermänner und Mittel zur Erbringung des Weissagungsbeweises für die Göttlichkeit der Offenbarungsreligion, sondern nacheiferungsfähige Zeugen der göttlichen Wahrheit, geistgetriebene und geisterfüllte Gottesmenschen, welche durch Treue, Wachsamkeit und heiliges Leben zubereitet in die Tiefen des göttlichen Rathschlusses schauten und die werdende Zukunft mit erfahrungsmäßiger Sicherheit vorauserkannten und vorausglaubten, Kraft- und Glaubensmenschen, welche den Muth hatten, in einer Welt voll Unglauben, Abfall und Leichtsinn die erkannte Wahrheit laut und öffentlich zu verkündigen und mit Person und Leben dafür einzustehen, in dieser Richtung von den jetzt Lebenden noch lange nicht genug gewürdigt und zum Vorbild genommen. Es soll nun nicht entfernt behauptet werden, daß Dr. Ewald diese geschichtlichere Auffassung der Prophetie und ihrer Schriften allein erarbeitet habe, aber er stand unter den Vordersten in dieser Arbeit. Während die Meisten noch in den endlosen Zänkereien über Richtigkeit und Unächtheit begriffen waren und Viele noch immer von so falschen Vorstellungen wie Pseudojesaja oder Deuterojesaja sich nicht losmachen können, ist er muthig vorwärts gegangen, hat die Stücke, über welche sich Andere noch zankten, sogleich geschichtlich eingereiht, in dem wohlbegründeten Vertrauen, daß hieraus wieder die beste Rechtfertigung für die neueren Erkenntnisse sich ergeben müsse, und war nur darauf bedacht, das rege Leben der prophetischen Schriftstellerei immer genaueren Beobachtungen zu unterwerfen und bis in die feinsten Spuren hinaus zu verfolgen. Und in dieser Richtung eben ist's, daß er auch in dieser neuen Ausgabe wieder viele neue Ergebnisse beibringt, die freilich, weil sie feinere Fragen betreffen, nicht alle beanspruchen können, ohne Weiteres als sicher zugestanden zu werden, aber doch als von einem so bewährten Forscher stammend sich eingehender Prüfung von selbst empfehlen.

War es bisher, in Uebereinstimmung mit der vom Verf. selbst in seiner früheren Arbeit ausgesprochenen Ansicht, ziemlich allgemein angenommen worden, daß Jesaja in dem Orakel gegen Moab Cap. 15 f. oder der nach Jerusalems

Zerstörung lebende Bearbeiter des jetzigen Buches Obadja ein älteres Prophetenwort wieder aufgenommen und neu bearbeitet habe, so bestreitet das auch Dr. Ewald nicht, aber er geht jetzt weiter und sucht zu beweisen, daß in diesen beiden genannten Prophetieen vielmehr Reste von je 2 älteren Stücken stecken, nämlich in Jes. 15 f. einmal Cap. 15, 1—9. und 16, 7—12. von einem ostjordanischen Propheten etwa aus Joel's Zeit und dann Cap. 16, 1—6. von einem jüngeren Propheten etwa 50 Jahre vor Jesaja's Auftritt, welcher jene ältere Prophetie selbst schon wieder aufgenommen hatte, und in Obadja einmal ein Stück B. 1—10. von einem Propheten Obadja etwa in Jesaja's Zeit (nach Gesch. d. Volkes Israel III, S. 650) und ein Stück B. 15—18. aus einer andern alten Prophetie. Ebenso findet er, daß in dem Abschnitt Jes. 21, 11—17. von Jesaja zwei sehr alte Gottesprüche über Edöm und Dedän B. 11 f. und B. 13 f. wörtlich wiederholt und dann von ihm in seiner Weise weiter ausgeführt seien; leitet Hof. 8, 14. aus einer verlorenen Schrift etwa des Amos, Jes. 1, 19. 20. aus einem alten Gesezeswerk, Jes. 7, 8b. aus einem vorjesajanischen Prophetenbuch ab, aus dem aber nicht Jesaja selbst, sondern ein alter Leser seiner Schrift diese Worte als Glosse beigelegt habe, und erkennt wie schon früher in Joel 3, 5. so jetzt in Hof. 7, 12. und Zach. 9, 12. Citate aus älteren Schriften. In ähnlicher Weise sind ihm, wie das in Bd. 3. weiter begründet werden wird, die Stellen Jes. 25, 6—11., 40, 1., 53, 1 ff., 56, 9 ff., 57, 1 ff. und Einiges in Jes. 58 und 59. Wiederholungen aus älteren Prophetieen. Andererseits wie er schon früher darauf hingewiesen hatte, daß von den Schriften des Jesaja manches verloren gegangen sei, so führt er jetzt näher das wenigstens aus, daß zwischen Jes. 6 und 7. 2 Stücke, eines über den Sinn seines eigenen Namens Jesaja, d. i. Gottheil (vgl. 8, 18.), das andere über die Benamung seines Sohnes Schear-Jaschab (vgl. 7, 3.) handelnd, ferner zwischen Jes. 7, 17 und 18. ein Stück zur näheren Erläuterung des Namens Immanuel und des sicheren Kommens des Messias, ausgefallen sein; vermuthet ebenso zwischen Hof. 2 und 3. den Ausfall eines ganzen Stückes, in welchem das Entlaufen des Weibes Hosea's erzählt gewesen sei, auch den Ausfall eines geschichtlichen Stückes zwischen Jer. 39 und 40. Endlich ist ihm eine schon im Jahrb. der bibl. Wiss. XI, S. 29 bekannt gegebene Vermuthung zur Gewißheit geworden, daß nämlich der Schluftheil des Buches Micha Cap. 6 f. nicht von Micha selbst stammen könne, weil außer der abweichenden Haltung und Farbe der Sprache dieser Capitel und dem fühlbar veränderten geschichtlichen Hintergrund namentlich die durchgeführte dramatische Anlage des Stückes (in 10 verschiedenen Stimmen und 5 Wendungen oder Akten) einen andern Verfasser erkennen lasse; er hält jetzt dafür, daß dieses Stück in der abgöttischen (6, 16.) und verdorbenen Zeit des Manasse, wo die Frömmen den König (nach 6, 9b.) kaum noch recht offen zu nennen wagten, geschrieben, und etwa bei einer neuen Ausgabe des Micha-Buches diesem 'angehängt worden sei, so daß nun auch aus der Manassezeit, aus der wir sonst keine Prophetenschriften mehr haben, eine solche wieder gefunden wäre. Gegengründe gegen diese Ansicht bieten sich leicht dar (z. B. die gleiche Rückbeziehung auf das Urgeschichtenbuch in 5, 5. und 6, 4 f.; die Anspielung auf den Namen Micha's 7, 18.; die Ähnlichkeit zwischen 6, 1 ff. und 1, 2 ff.; die Beschränkung des Wunsches der Wiederbevölkerung auf Basan und Gilead 7, 14.); sicher hat sie auch Ewald gefühlt

und es wäre zu wünschen gewesen, daß er sich mit denselben eingehender auseinandergesetzt hätte. Alle die genannten feineren kritischen Aufstellungen gehen aus von der Voraussetzung und führen wieder zurück auf den Satz, daß die schriftstellerische Thätigkeit in den prophetischen Zeiten und unter den Propheten selbst viel reicher, entwickelter, feiner und künstlicher war, als man sie sich vorzustellen gewohnt ist. Auf den gleichen Satz führt ja aber auch die Betrachtung der Reihenfolge der Schriften Jesaja's, Jeremja's und Hezeqiel's, die er gleichfalls einer sorgfältigen Revision unterzogen hat, bei den letzteren beiden zwar nur so, daß er im Wesentlichen durchaus seine früheren Ansichten bestätigt fand und nur einige nähere Bestimmungen dazu fügte (II, 79 und II, 335 und 340), bei Jesaja dagegen mit etwas anderen Ergebnissen, wie sie übrigens schon im Jahrb. der bibl. Wissensch. VII, S. 28 ff. vorgetragen sind. Daß die Anordnung der eigentlich Jesajanischen Stücke im Buch Jesaja irgend genügend nur verstanden werden kann, wenn man zugibt, daß von Jesaja nicht bloß eine, sondern eine ganze Reihe von Schriften geschrieben wurde, welche dann erst später, theils von ihm, theils von andern gesammelt oder verbunden herausgegeben wurden, das dürfte nachgerade auch schon in weiteren Kreisen anerkannt sein. Es kommt also nur noch auf die genauere Erkenntniß des Einzelnen an, und in dieser Beziehung nimmt Ewald jetzt 7 verschiedene Schriften Jesaja's in folgender Reihenfolge an: 1) Cap. 2—5, 25.; 9, 7—10, 4.; 5, 26—30. aus dem Anfang des Königs Abaz; 2) Cap. 6, 1—9, 6.; 17, 1—11. aus dem Anfang Hizqia's; 3) eine neue Ausgabe der beiden vorigen zusammen, vorn bereichert mit Cap. 1, hinten mit Cap. 14, 28—32, Cap. 15 f., 21, 11—17, bald nach der zweiten Schrift gemacht; 4) dieselbe Ausgabe, hinten vermehrt mit Cap. 22 und 23 (letzteres Capitel aus Jesaja's Schule) nicht sehr lange nach der dritten Schrift; 5) Cap. 28—32. aus der Zeit kurz vor Samariens Fall; 6) Cap. 10, 5—12., Cap. 14, 24—27.; 17, 12—Cap. 18. Cap. 20. etwa aus dem J. 713, wozu dann später auch Cap. 33. aus Jesaja's Schule aus dem Jahr 711 kam; 7) Cap. 19, etwa 10 Jahre später geschrieben. Dabei erkennt er an, daß diese Schriften Jesaja's zum Theil vollständiger waren als sie jetzt sind oder daß welche für uns ganz verloren sind, wie denn z. B. in Jes. 27, 9—13. noch ein jesajanisches Bruchstück stecke.

Ein besonderes Augenmerk sodann hat Ewald schon in der ersten Bearbeitung der Propheten auf die schriftstellerische Kunst und die Gliederung ihrer Reden nach Wendungen (Strophen) gerichtet und überall auf die Anerkennung gedrungen, daß man auch in dieser Hinsicht jene alten Zeiten sich nicht als bloß naturwüchsig, sondern als sehr gebildet vorzustellen habe. Auch in der neuen Ausgabe ist dieser Gegenstand mit erneuter Sorgfalt behandelt und sind viele Aenderungen und Verbesserungen gemacht, z. B. im Buch Joel, Am. 3 f., Jes. 19; 28—32; 33 u. f. f.; ja er ist der Richtigkeit der von ihm angenommenen Wendentheilung so sicher geworden, daß er gerade um der hie und da sichtbaren Unregelmäßigkeit der Wendentheilung willen, zumal wenn auch andere sachlichen Gründe dafür sprechen, sogar Lücken im Text zu behaupten keinen Anstand nimmt, wie hinter Joel 3, 5.; Am. 4, 3.; Hos. 4, 19.; Jes. 17, 8. (oder kleinere Einbußen hinter Jes. 1, 18., 23, 9.), ähnlich in einem lyrischen Stück, hinter Hab. 3, 7. Ebenso hat er der dramatischen Kunstform, welche auf prophetische Stücke übertragen zuerst Mich. 6 f. und dann wieder bei Habakquq erscheint, längere Auseinandersetzungen gewidmet (übrigens mit Beziehung auf die Dichter des A. B. I, a.

§. 83 ff.), und bei einigen Propheten besondere Vorliebe für gewisse Zahlenverhältnisse gefunden, z. B. daß Amos neben der Siebenzahl auch die Fünfszahl liebe (Vd. I, §. 122 f.), oder daß Hezeqiel bei feierlichsten Versicherungen gerne heilige Zahlen zu Hülfe nehme (Vd. II, §. 513).

Solche neuen Erkenntnisse, so weit sie allgemeinere Gesichtspunkte darboten, sind dann auch in die dem Werke vorausgeschickte Gesamteinleitung (Vd. I, §. 1—86) aufgenommen worden. In allem, was die Geschichte der Prophetie und prophetischer Schriftstellerei betrifft, sind hier mancherlei neue Bemerkungen und Abschnitte hinzugekommen, z. B. über die feineren Unterschiede der Reden, je nachdem sie *רַב־רֵר* oder *רַב־רֵר* oder *רַב־רֵר* benannt werden (§. 63—66), oder über die Verschiedenartigkeit der Prophetenschriften, je nachdem sie nur kleinere Abrisse einzelner Reden und einer kürzeren Wirksamkeit, oder Gesamtausgaben gesammelter Schriften eines Propheten oder wieder Auszüge aus größeren Schriften waren (§. 52—54), namentlich wird auch die Kunstform und Strophik der Bücher genauer bestimmt (§. 49 f. 60—62) und ist die Geschichte der Sammlung des Zwölfprophetenbuchs und des Buchs Jesaja ganz umgearbeitet (§. 73—84). Im Uebrigen aber, so weit sie das Wesen der Prophetie betrifft, ist diese Gesamteinleitung unverändert geblieben. Man hat der in derselben gegebenen Darlegung zwar oft den Vorwurf gemacht, daß darin die Propheten zu niedrig aufgefaßt seien und ihnen blos ein menschliches Divinations- oder Ahnungsvermögen zugeschrieben werde. Indessen will Verf. dort das Wesen der Prophetie nicht dogmatisch, sondern geschichtlich entwickeln und mag auch Manches nach der dogmatischen Schulsprache anders auszudrücken sein, als er es ausgedrückt hat, mag auch die Einwirkung des göttlichen Geistes beim Zustandekommen der prophetischen Erkenntniß stärker zu betonen sein als er thut, die Hauptsache, daß die Propheten lebend, redend und schreibend Zeugen der göttlichen Wahrheit waren, wird doch überall und voll von ihm anerkannt und insofern konnte er sich über jenen Vorwurf füglich wegsetzen.

Die übrigen Aenderungen und Besserungen in der Uebersetzung und Erklärung der einzelnen Bücher können hier unmöglich, auch nur in annähernder Vollständigkeit verzeichnet werden. Sie betreffen alle Seiten des Textverständnisses: Aenderungen der Lesarten (unter steter Berücksichtigung namentlich der LXX), der Satz- und Versabtheilungen, der Worterklärung und des deutschen Ausdrucks, vollständigere grammatische und geschichtlich-geographische Nachweisungen, sinnige Beobachtungen und Reflexionen, auch polemische Erörterungen abweichender Erklärungen (wie Hos. 10, 10., 11, 4., 13, 7.; Jer. 10, 1—16., 13, 4.; Hez. 9, 6., 38, 2. u. f.). Nur einige wichtigere merkwürdige oder auch auffallende Einzelheiten seien hier noch hervorgehoben. Im Buch Amos ist die schwierige Stelle 5, 26. und 4, 3. noch wesentlich wie früher erklärt, dabei die Rimmona 4, 3. jetzt bestimmter als die syrische Liebesgöttin bestimmt. Bei Hosea ist noch immer an der Abfassung des Buches im südlichen Reiche (mit weiterer Begründung I, §. 174) und an der früheren Auffassung des prophetischen Zeichens Cap. 1 ff. als eines auf thatsächlichen Erfahrungen des Propheten in seinem Hause beruhenden festgehalten, dagegen das ganze Buch jetzt insoweit anders eingetheilt, als 1) die Erzählungen Cap. 1. 2. . . 3. und 2) die Reden Cap. 4—14. unterschieden werden; auch werden bezüglich der in manchen Dingen dem Aramäischen sich nähernden (ostjordanischen) Sprache des Hosea §. 174 f. beachtenswerthe Bemerkungen

fungen hinzugefügt, z. B. über die Aufstellung einer Frage ohne Fragwort nach aram. Art (indem nämlich in 2, 10. 4, 16. 7, 2. 9, 13. 10, 9. 11, 3. 9. Fragefäße gefunden werden). Cap. 4, 17^b. liest E. jetzt, zum Theil nach den LXX, **הִנֵּה לִי מִכְשׁוֹל**, Erquickung gibt ihm Aergerniß, nimmt 5, 11. **צִר** etwas Aufgerichtetes, als Pfahl, d. h. Bild eines aufgerichteten Gottes (wie Jes. 28, 10 ff. als Richtholz); 7, 15. **יָסַר** als strengen (verwandt mit **יָתַר**), stellt 9, 13. **בְּאֶשֶׁר** für **בְּאֶשֶׁר** her (Ephraim gleicht mir Lusthainen von Tyriern in einer Aue gepflanzt) und 13, 2. **בְּתִבְיָתָם** nach ihrem Muster für **בְּתִבְיָתָם**, wie 14, 8. **זָכְרִי**, sein Duft für **זָכְרִי**. Zach. 9, 1. ist ihm Damasc die Hauptstadt vom Chadraß-Land und Chadraß selbst eine syrische Gottheit (I, 259). Im Jesaja sind namentlich Cap. 6, Cap. 7 f., die messianischen Stellen Cap. 9 und 11., dann Cap. 15 f., 21, 11—17., auch Cap. 1 und 22. in ihrem Verhältniß zu einander viel eingehender behandelt; Cap. 1, 7., 2, 6. durch Aenderung der Lesart nachgeholfen; 2, 18. übersetzt „die Götzen aber wird man völlig hinten lassen“, als könnte **הִתְּלַךְ** hinten lassen bedeuten, und 4, 4. **הִירִיחַ** als klären genommen, sofern hier **דָּחַ** ein Lautwechsel von **לָחַ** sein soll; 6, 4. wird bemerkt, daß der **קָרָא** Gott selbst sein müsse, nicht die Seraphim, und 7, 11. die Ableitung des **שְׁאֲלָה** von **שָׁאֵל** auch mit Ahaz Liebe zur Todtenbeschwörung gestützt; 21, 11. wird als Schweigen und **קִיר** und **שׁוּעַ** 22, 5. als Eigennamen assyrischer Völkerschaften verstanden; höchst merkwürdig ist die Auffassung von 10, 27^b denn verdorben wird ein Kind vor Fett, sofern **עַל**, Knabe, vermöge eines Wortspiels mit **עַל**, Foch, für **עַל** gesagt und das ganze eine sprichwörtliche Redensart gewesen sei. Im Dbadja ist außer der Nachweisung der dreierlei Schriftstellerhände noch auszuzeichnen die Erörterung über **סִפְרֵי** B. 20. und die Einsetzung von **הִדְרָה** (nach LXX) B. 19. nach dem zweiten **רִיבֵי**. Im Buch Micha nimmt Verf. jetzt 1, 7. das abnorm vokalisirte **קִבְצָה** als Passivform (Gramm. §. 131, d), liest 2, 4. (zum Theil nach LXX) **יִמְדֵּר בְּחֶבֶל** für **יִמְדֵּר**, und versteht im Buch Sefphanja die Worte **בְּטָרִם לָדָת הֵן** 2, 2. passiv bevor die Frist geboren wird, und 2, 14. sogar das Wort **קָלַל** als Gule. Zu Hab. 2, 20. vermuthet er sinnig, daß die Formel **הֵם מִסְפִּיקִי** wohl eine stehende Redensart im Tempeldienst gewesen sei, gesprochen wenn die höchste Feier sich näherte, und nimmt 3, 9. **אֶמְרָה** als Sieg wie schon Ps. 68, 12. Im Buch Jeremja betreffen die Verbesserungen, außer dem vervollständigten Nachweis der Abfassungszeit der einzelnen Stücke und ihrer Buchgeschichte, hauptsächlich Einzelheiten in Uebersetzung und Erklärung. Während Verf. über das Verhältniß des masoretischen zum griechischen Text seine frühere Ansicht in allen Hauptsachen beibehält, verbessert er doch noch manche hebräische Lesarten nach den LXX, z. B. 1, 14. **תִּתְנַחֵם** für **תִּתְנַחֵם**, weiter 3, 9. 12. 4, 28. 5, 3. 12. 6, 11. 12. 4. 13. 21. u. f. f., hie und da auch unabhängig von denselben, wie z. B. 11, 19. **בְּלִחְמוֹ**, mit seinem Saft für **בְּלִחְמוֹ**. Cap. 10, 5. nimmt er (wie Movers nach Ep. Jer. 70) **הַמָּר מִקְשָׁה** jetzt als Säule des Gurkenfeldes, eine Art Vogelscheuche, **פָּתַח** 13, 4. als ein Süßwasser unter

Vergleichung der bei Jerusalem neuerdings gefundenen Quelle Šerah und unter ausdrücklicher Abweisung der Deutung als אֶפְרַת oder der Beziehung auf den Euphrat; 24, 1. und 29, 2. מְסַבֵּר als Festungsarbeiter (Gesch. des Volkes Šerael III, S. 792); 46, 20. קָרֵעַ noch immer als Wall- oder Haijsisch (carcharias) unter Verwerfung der Bedeutung Bremse; gibt S. 227 f. (Bd. II.) sehr hörbare Vermuthungen über den arabischen Stamm הַצִּיר, vertheidigt ausdrücklich die Jeremjanische Abfassung von Cap. 10, 1—16. und 33, 19—26., überhaupt des ganzen Stücks Cap. 30—33., weist die Grundlosigkeit der Reihenfolge der Orakel gegen die fremden Völker bei den LXX gut nach S. 208, erklärt S. 248 (zu Cap. 29) die lose, auseinanderfallende Darstellungsweise des Propheten aus seiner Sitte zu diktiren, spricht sich S. 259 sehr richtig über die Benennung Šeraels als Dieners Gottes (30, 10.) aus, u. s. f. Aus der Erklärung des Hezeziel hebe ich aus die Bemerkungen über das Verhältniß des jungen Propheten aus der gebildeteren Priesteraristokratie zu dem älteren Jeremja und über seine Bekanntschaft mit dessen Schriften (S. 326. 329.), die ausführlichere Erörterung über die גּוֹא des Hez. S. 343, über das Aufkommen der ägyptischen Götterdienste in Jerusalem seit Sojaqim's ägyptischer Vasallenschaft S. 383, über den Unterschied zwischen Hez. und Jer. in der Beurtheilung der künftigen Strafen der Völker S. 463, über Hezeziel's Vorstellungen vom Gericht über Gog und die Chaldäer S. 530 f., die neue Bearbeitung der Erklärung von Cap. 24, 1—14. In einem so verderbten Text, wie der Hezeziel's ist, bringt natürlich jeder neue Erklärungsversuch auch wieder neue Conjecturen, also z. B. 1, 13. wird (nach den LXX) בִּירוֹת auch וְדָמָת und הַנָּהָר nach הָיָא eingesetzt; 1, 14. יִצְחָק für רְצוֹן gelesen u. s. w. Das Wort בָּזַק 1, 14. versteht E. jetzt als Habicht; das Ketib וָאֲשֶׁר 3, 15. und ich ging hin oder begrüßte; רִבְבָה 16, 7. als Kühlung, Labung; מְרַצָּה 47, 8. schmusig (von צוֹא); er rechtfertigt ausführlich seine Uebersetzung von וְנִקְנֵיתִי, und ich fühle mich verantwortlich 14, 4. 7. (S. 402), und erweist die Bedeutung הַתְּבוֹסֵס, sich wälzen (16, 6.) aus dem Syrischen S. 412, macht einen eigenthümlichen Versuch, das dunkle הִצֵּן oder הִצֵּן 23, 24. zu verstehen (S. 455), und beharrt dabei, daß רֹאשׁ 38, 2. kein Eigename sei. Man wird aus dieser kurzen beispieisweisen Uebersicht ersehen, daß des Beachtungswerthen, Anregenden, wohl auch Widerspruch Herausfordernden viel in dem Werke sich findet.

Die Reihenfolge, in der die einzelnen Schriften erklärt werden, ist im Ganzen dieselbe, wie in der ersten Auflage, nur daß 1) Obadja, gemäß der Zeit des ältesten Stückes darin, zwischen Jes. und Micha hinaufgerückt, und Zach. 9—11. 13, 7 ff., weil darin so viel von Ephraim die Rede ist, nach Hof. und vor Jes. gestellt, auch innerhalb des Jesaja die Ordnung der einzelnen Stücke etwas geändert ist (s. oben), und daß 2) die Stellen der Reihenfolge, in welche die nur aus späterer Uebearbeitung oder durch Citate bekannten prophetischen Bruchstücke einzureihen wären, immer ausdrücklich durch fortlaufende Ordnungsnummern namhaft gemacht sind, Bd. I, S. 116. 247. 537; Bd. II, S. 566.

Die Uebersetzung ist durchaus nachgesehen, und darin oft stillschweigend die Auffassung (z. B. Joel 2, 8.; Hof. 1, 2.; Hez. 47, 11.), oder wenigstens der

deutsche Ausdruck gebessert. Die Aeußerung über die musikalischen Beischriften bei Hab. 3. Bd. II, S. 45 stimmt nicht zu Bd. I, S. 80, und die Annahme, daß Ahaz bei seiner Thronbesteigung 20 Jahre alt war (Bd. I, S. 286) stimmt nicht zu dem Gesch. III, S. 662 Gesagten. In Zahlen und hebräischen Wörtern finden sich nicht wenige Druckfehler, die aber leicht zu verbessern sind. Sonst ist noch folgendes zu bemerken. In der Uebersetzung Bd. I, S. 203, 3. 2. steht das für sein, S. 217, 3. 6. tag für tage; S. 346, 3. 2. v. u. milch für honig; Bd. II, S. 48, 3. 9. Heere für Herr, S. 425, 3. 15. hier für ihn; S. 233. fehlt die erste Hälfte von Jer. 25, 20.; S. 451. 3. 8 v. u. fehlt: und wie man blutbergießerinnen richtet, S. 487, 3. 22. fehlt und seine Fülle. In der Erklärung steht z. B. Bd. I, S. 82, 3. 10. Esfanja für Zacharia; S. 131, 3. 7. Jos. 5, 27. für Jos. 7, 25.; S. 490. Ann. II. für III. und S. 102, 3. 4 v. u. fehlt nicht vor ab; Bd. II, S. 372, 3. 8. steht pl. für inf.; S. 416, 3. 8 v. u. saz für sinn, und S. 197, 3. 17. fehlt das Wort Geschid.

Gießen.

A. Dillmann.

Die Hoffnung künftiger Erlösung aus dem Todeszustande bei den Frommen des Alten Testaments. Von Lic. August Klostermann, Privatdocenten an der Universität Göttingen. Gotha, Friedrich Andreas Perthes, 1868. 209 S.

Die Behandlung dieser Frage soll bisher an dem Fehler gelitten haben, daß die Theologen nur das finden wollten, was nach traditioneller Meinung, mochte dieselbe aus dem grauen Alterthume oder aus dem 18. und 19. Jahrhundert stammen, darin gefunden werden durfte. Auf dem ganzen Gebiete des Alten Testaments giebt es heute kaum eine einzige Frage, für deren Behandlung ein solcher Vorwurf weniger Recht hätte. Mit sehr geringen Ausnahmen behauptet die theologische Untersuchung dieser Frage einen streng wissenschaftlichen Charakter und eine erfreuliche Unbefangenheit, mag man nun an Delitzsch und Kurz oder an Dehler und H. Schulz denken. Ist es richtig zu sagen, diese Männer hätten „von verschiedenen Anschauungen aus“ (S. 4) die Frage besprochen? Wenn man mit sicheren Ergebnissen, die aus klaren Stellen gewonnen sind, andere mehr zweifelhafte zu verstehen sucht, so ist das richtige Methode und kein vitioser Zirkel. Der Verfasser meint, die Frage nach der Gewißheit, welche die alttestamentlichen Frommen über ein Leben nach dem Tode gehegt hätten, werde stets confundirt mit der andern nach der Gewißheit einer künftigen Vergeltung. Belege für diese Confusion aus den neuesten oder aus den von ihm selbst angeführten Schriften bringt er nicht bei; nach unserer eigenen Kenntniß von der Sache zeichnen sie sich meistens gerade umgekehrt durch die reinliche Scheidung jener beiden Fragen aus.

Das Neue, was der Verf. bringt, ist die Methode. Zwar soll die Einleitung nur andeuten, was in dem Glaubensbewußtsein des frommen Israeliten liegen konnte, aber diese Vorerörterungen gestalten sich ihm unvermerkt zu Postulaten, zu Bausteinen für hermeneutische Principien, die auf den ersten Blick freisinnig erscheinen, bei genauerer Prüfung sich aber als aprioristische Gewebe er-

weisen von solcher Gefährlichkeit, daß sie jeden wirklichen exegetischen Gewinn in Frage zu stellen, ja unmöglich zu machen drohen.

Die Grundlage seiner Anschauung faßt sich nämlich in folgendem Schlusse zusammen. Der Fromme in Israel fühlte sich in Gottes Gemeinschaft. Da Gott Leben ist, so könne und müsse sich jenes Gefühl zu der gewissen Hoffnung steigern, daß Gott ihm trotz des Todes Leben geben werde, also eine einstige Erlösung aus dem Todeszustande. Daß Ansätze zu diesem Schlusse vorliegen, wird gerade von den neuesten Forschern behauptet. Aber der Verf. behauptet die Allgemeinheit und durchgängige Gültigkeit desselben; — und hiefür fehlt der Beweis vollständig. Schon die erste Prämisse, in der er den Inhalt des frommen Bewußtseins darlegt, bedurfte eines sehr gründlichen Beweises, da eine derartige Beschreibung bekanntlich sehr selten ist. — Was der Verf. in der Einleitung als bloße Möglichkeit aufstellt, wird ihm unter der Hand zur festen Voraussetzung. Denn als Ziel der Exegese stellt er nun nicht auf, klare und unzweideutige Stellen zu finden, in denen jener Schluß und jene Hoffnung vorliegt, und zwar zu allen Zeiten, — sondern nur den Nachweis, daß „die gewisse Kenntniß dieser Thatsache (er meint jene Hoffnung) der Zukunft vorausgesetzt ist“, d. h. er will sich mit dämmernden Allusionen begnügen, welche die Richtigkeit seines apriorischen Postulates beweisen sollen. Gegen einen solchen Weg (Methode können wir kaum sagen) müssen wir aufs Entschiedenste protestiren. Apriorismen solcher Art dürfen niemals Schlüssel der Exegese sein. Der Verfasser weicht hierin auch fast von allen Gelehrten ab (sehr bestimmt z. B. von Delitzsch); gleichwohl ist er von einer falschen Originalitätssucht frei, da er sich ausdrücklich für seine Hauptthese auf seinen Lehrer Hofmann beruft und dessen Andeutungen nur selbständig ausführen will. Freilich giebt es „Anspielungen“ genug im Alten Testament, aber um sie als solche zu erkennen und um sie richtig zu verwerthen, muß eine bestimmte Idee bereits als vorhanden klar erwiesen sein, in strenger Exegese, nicht durch vorgreifende Postulate. Immerhin werden sie höchstens als dicta probantia in Frage kommen können. In unserer Frage steht es aber so, daß Tausende von Stellen es unwiderleglich darthun, daß den allermeisten Frommen des Alten Testaments ein derartiger Schluß völlig fern gelegen habe. — Sehr stark unterscheidet sich unser Verfasser von der bisherigen Auffassung auch dadurch, daß er diese Hoffnung von der Entwicklung der speciell theokratischen Heilserwartungen abzulösen sucht. „Die Ueberzeugung (von der einstigen Auferstehung) erscheint nirgends abhängig von den nationalen Vorzügen und Verheißungen, die sich auf die Zukunft Israels als Volkes gegenüber den Weltvölkern beziehen“ (S. 209). Daher der Schluß: sie sei deshalb nicht gewirkt durch ein Ereigniß in der nationalen Geschichte Israels; man dürfe die These also nicht leugnen, wenn man in den geschichtlichen Büchern jenen Glauben nicht ausgesprochen findet. Aber wem ist es eingefallen, in den geschichtlichen Büchern die Hauptstellen für diesen Glauben zu suchen? Wer überhaupt denselben im Alten Testament fand, hat bisher stets zugegeben, daß in Jes. 26., Ezech. 37., Dan. 12. die stärksten Anklänge an denselben vorlägen. Und diese Stellen, welche so ganz und gar dem geschichtlichen Leben der Nation als solchem entsprossen sind, sollten mit den nationalen Vorgängen in gar keiner Beziehung stehen? An anderen Stellen dagegen (S. 10. 119) will der Verf. „die Kenntniß Israels vom Ende der Geschichte“ mit hineinziehen, doch nicht die Geschichte, welche sich zwii-

schen Israel und den Weltvölkern abspielt. Aber sind nicht in der alttestamentlichen Eschatologie beide Gegensätze, Fromme und Gottlose, Israel und Heiden, aufs Engste mit einander verflochten, wenn sie sich auch erst in der späteren jüdischen Theologie decken? Hat etwa dem Verf. das einzelne biblische Buch, aus dem er Stellen entnahm, so ausschließlich vorgezeichnet, daß er darüber die bekanntesten aus dem Gesichte verlor? Oder leugnet er vielleicht, wie sein Meister, daß jene Stellen sehr deutliche Momente für die fragliche Vorstellung enthalten, um diesen Vorzug auf andere, bisher völlig unbekannte dicta classica zu übertragen?

Eine andere Discrepanz betrifft gleichfalls die Natur der ganzen Frage selbst. Nach der Einleitung erschien es, als ob der Glaube an eine einstige „Erlösung aus dem Todeszustande“ einen Schluß bilde aus gewissen religiösen Prämissen. Allein die Kategorien Vorstellung, Glaube, Hoffnung, Ahnung sind dem Verf. viel zu wenig. Sie muß dem Bereiche des Subjectiven enthoben werden: sie wird ihm „zur Offenbarungswahrheit“, ja zu einem „alten Erbe“, dessen Alter sich gar nicht festsetzen lasse, das aber so alt sei „als das Bewußtsein, daß nicht der Tod der positive Inhalt des ewigen Willens Gottes über den Menschen sei“ (S. 8). Wann dies letztere aber Ueberzeugung des Volkes geworden, wird nicht erörtert, während es dem ganzen Gedankenkreise des Verf. keineswegs fern lag, einzusehen, daß jener „ewige“ Gotteswille sich erst sehr spät von dem Gesamtschicksale des Volkes abgelöst und auf das Individuum in Israel, keineswegs „auf den Menschen“ in universalistischem Sinne, specificirt habe.

Da aber in der Schule, zu der der Verfasser sich hält, nur „Thatsachen“ volle Geltung haben, so wird auch jene Ahnung nicht nur „ein altes Erbe“, sondern auch eine „unablenkbare Thatsache“, sogar „ein sicherer Ausgangspunkt für die theologische Würdigung und Darstellung des biblischen Erkenntnißstoffes“ (S. 3). Denn jene „Thatsache“ hat nicht in der Form des Gefühles und der religiösen Ahnung existirt (S. 7. 8). Und der Beweis? Gefühl und Ahnung seien die primären Formen, in denen der Inhalt des Dogma's, bevor es reift, Leben und Kraft hatte. Man erwartet den Schluß: das Alte Testament kenne nur reife Dogmen, aber nicht jene embryonischen Keime desselben. Allein der Verf. gesteht zu, Israel besitze „keine Bekenntnisliteratur“. Statt daraus zu folgern, demnach seien hier nur jene embryonischen Formen (Gefühl, Ahnung, Vorstellung) vorhanden, schließt er das Gegentheil, in dem Wahne, daß dieselben sich nur „in den Gegensätzen von Orthodorie und Heterodorie“ herausbilden. Durchweg gewahren wir, ungeachtet alles aufgebotenen Scharffinnes, gerade hinsichtlich des eigentlichen Forschungsobjectes, einen auffallenden Mangel an umsichtiger Werthmessung und reinlicher Scheidung der Begriffe. — Daß er außerdem irrige Vorstellungen, die weiter verbreitet sind, wie Axiome behandelt, ohne sie einer Prüfung zu unterziehen, und als grundlegende Prämissen mit bedeutender Tragfähigkeit verwerthet, kann nach dem Obigen leider nicht befremden. Dahin gehört die Meinung, daß im ganzen Alten Testament der leibliche Tod, als solcher, für das schwerste Uebel gehalten worden sei. Allein selbst 1 Mos. 3, 16 ff. ist ja nur „Mühsal“ (in zwiefacher Form bei Mann und Frau) der Inhalt des Flucherbes; der Tod erscheint dagegen 3, 19. nur als rein natürliches Ende des Menschendaseins, das ewige Fortleben als ein ganz außerordentliches Gut, das schlechthin unerreichbar geworden ist. Mit und lebenssatt zu sterben, das erscheint dem Frommen ja ge-

radazu als ein Segen. Und wo später die Ahnung leise aufdämmert, daß der Tod an sich ein Uebel sei, wie Ps. 90, 7 ff., so kann der h. Dichter diese Vorstellung nur dadurch gewinnen, daß er ihn als ein vorschnelles und frühzeitiges Ende darstellt, welches stets auf den Zorn Gottes zurückgeführt wird. Auch die Drohung im Paradiese (1 Mos. 2, 17) geht ja anerkanntermaßen nicht auf die natürliche Sterblichkeit, sondern auf einen schnellen und gewaltsamen Tod. — Hierhin gehört ein Fehlschluß, den der Verf. in fundamentaler Weise hervorhebt und der als Beispiel für viele ähnliche im Buche dienen mag. Er sagt S. 7: „Wäre der Wille Gottes, kraft dessen der Mensch stirbt, gleich stark mit demjenigen, kraft dessen er Gott zum seligmachenden Gute hat, so müßte der Mensch nothwendig in demselben Maße weniger Seligkeit in Gott empfinden, als sein Tod herannahet.“ Aber warum denn in aller Welt? Gesezt auch, wir ergänzen den Mittelgedanken, daß jener doppelte Wille Gottes sich in jedem Frommen getreu reflectiren müsse, so folgt doch eben aus der „gleichen Stärke“ jenes Willens in Gott, daß auch das Bewußtsein desselben im Frommen in „gleicher Stärke“ andauere. Und wann weiß denn der Mensch, daß sein Tod herannahet? Und was denkt der Verfasser unter dem Herannahen? Wird nicht der einfachste Schluß der sein: weil dieser zweifache Wille keinen inneren Widerspruch in Gott selbst setzen kann (was der Gottesidee widerstreitet), so kann ein solcher Widerspruch auch für das Ergehen des Frommen nicht vorhanden sein: Gott werde, hoffe und glaube der Fromme, irgendwie die beiden Willensreihen zu vereinigen wissen? Und je gläubiger er ist, umso weniger wird er über dieses Wie grübeln.

Daß nun jene Hoffnung auf Erlösung aus dem Todeszustande in jedem Frommen als altererbtcs, festes Axiom gelebt habe, will der Vf. durch sehr ausführliche Analyse der Psalmen 139. 73. 49 erweisen. Zu diesem Behufe wagt er einige sehr kühne Textconjecturen. Selbstverständlich tadeln wir es nicht, wenn er den recipirten Text, grade in den Psalmen, zu berichtigen sucht; allein mehr als einmal tritt der Zweck, seine Voraussetzungen dadurch zu erhärten, nur zu deutlich hervor, und damit beraubt er sich des Rechtes zur Conjecturalkritik. Gleichwohl müssen wir gestehen, daß kein unbefangener Leser jemals sogar in den vom Vf. selbst gelieferten Uebersetzungen eine Hoffnung auf Auferstehung finden werde. Der gangbaren Exegese tritt der Verf. vielfach mit großer Plerophorie entgegen, — wenn nur das Neue, was geboten wird, evident und stichhaltig wäre. Die Art und Weise, wie er hier Emphasen hineinlegt, dort gangbare Metaphern preßt, undeutet und zu überraschenden Schlußfolgerungen verwerthet, zeugt von allem Andern mehr als von der nüchternen Besonnenheit, die doch dem Exegeten zukommt. So soll der Psalmist 139, 7 ff. von der „Finsterniß“ des Todes sprechen, und darum gehe das Wunder der Leibesbereitung (13—16) auf den neuen Auferstehungsleib. Die gewöhnliche Auslegung der Stelle (Jahve wird mich auch in der äußersten Finsterniß gewahren; ich kann ihm also nirgend entgehen) soll „abgeschmakt“ sein (S. 31). Aber nicht abgeschmakt ist der ganz parallele Gedanke: auch in der äußersten Entfernung wird Gott mich zu finden wissen. Die „Steigerung“, welche der Vf. verlangt, liegt eben darin, daß zu der größten Tiefe auch die dichteste Finsterniß kommt, die das Finden erschwert. Und weil der Tod mit „Finsterniß“ bezeichnet werden kann, ist es nicht ein übler Paralogismus, nun ad libitum, wo von Finsterniß die Rede ist, auch an die des

Todes zu denken? Ist etwa im Vorhergehenden das Leben mit „Nicht“ bezeichnet? Und doch würde nur dieser Gegensatz eine metaphorische Fassung annähernd unterstützen können. Daß hier von einer „Thatsache“ die Rede sei, gewinnt der Vf. nur durch affirmative Fassung des Imperfects, während doch die conditionale durch den Zusammenhang auf's Entschiedenste geboten wird. Denn sonst müßte auch im Vorhergehenden von „Thatsachen“ die Rede sein, was er selbst nicht behauptet. In dem Geiste des Vf. spiegelt sich überhaupt Manches sehr eigenthümlich. Er will es „mit den Händen greifen“, daß im Folgenden die Bereitung des Menschen im Mutterleibe nur als Analogie behandelt werde mit dem Entstehen des Auferstehungsleibes: „welches erfahrungsmäßige Werk könnte diesem gleicher sein?“ (S. 42) Wunderbar, daß der Dichter grade der Hauptsache, nämlich des neuen Leibes, mit keiner Silbe erwähnt, und ebensowenig deutet er an, daß seine Schilderung als Vergleichung und Analogie gemeint sei. Denn wenn der Dichter sagt: der Embryo sei gewirkt in Erdentiefen, so ist dies um kein Haarbreit kühner, als wenn er den menschlichen Leichnam einfach in den Mutterschooß verlegt, wie unser Vf. meint; überdies ist die Vergleichung des Grabes mit Mutterschooß gänzlich unbiblisch. — Bei Ps. 49 stimmt unser Vf. mit den meisten Auslegern darin überein, daß in V. 16 von einer Erlösung des Frommen aus dem Scheol die Rede sei. Kein Wunder, wenn nun die ganze Anlage des Liedes auf diesen Gedanken hin künstlich zugespitzt wird. Wir wollen dem Vf. nicht unsre eigene Ansicht, daß sich V. 16 überaus bündig als eine spätere Einschlebung erweisen lasse, aufdrängen; allein jene Umbildung des ganzen Liedes widerspricht aller zulässigen Hermeneutik.

Ueberhaupt müßten wir ein Buch schreiben, wollten wir unsern Dissensus in seinem ganzen Umfange darlegen, da der Vf. wohl weiß, wie stark der Abstand seiner Exegese von alle dem ist, was heute als gesunde Hermeneutik zu gelten pflegt, gleichviel welcher „Richtung“ man angehört. Denn diese kommt hier gar nicht in Frage. Ganz abgesehen von allen einzelnen Ausstellungen liegt hier nur die Alternative vor: entweder führt der vom Vf. eingeschlagene Weg zu höchst folgenreichen Entdeckungen in der alttestamentlichen Theologie (und das ist natürlich seine Ansicht) — oder aber zu einer umfassenden Corruption des ganzen Schriftverständnisses und Umstürzung aller hermeneutischen Fundamente. Wir bedauern aufrichtig, nur das Letztere in Aussicht nehmen zu können, und wissen, daß wir in diesem Urtheile nichts weniger als allein stehen. Unser Bedauern steigert sich aber, wenn wir in dem Vf. eine nicht gewöhnliche wissenschaftliche Begabung und selbst eine Freiheit von vielen landläufigen Vorurtheilen gewahren. Diese Anerkennung, die wir gern und mit Nachdruck aussprechen, nöthigt uns aber die dringende Pflicht auf, den Vf. mit aller Wärme um eine fundamentale Revision seiner Grundanschauungen, sowie der ganzen Art seines theologischen Denkens zu ersuchen, da sonst die werthvolle wissenschaftliche Kraft der alttestamentlichen Forschung verloren zu gehen droht.

Jena.

E. Diestel.

Die Inspiration der Schriften des Alten und Neuen Testaments.

Eine Polemik gegen Herrn Prof. Dr. Philippi zu Rostock, veranlaßt durch die vom Königl. Consistorio zu Magdeburg unterm

24. April 1866 erlassene Aufforderung von Heinrich Friede, evang. Pfarrer zu Göttemitz bei Hohenmölsen. Halle, Verlag von Otto Hendel, 1867. S. 52.

Das Büchlein ist ein betäubendes Zeichen, wie der Mangel wissenschaftlicher Zucht unmittelbar einen revolutionären Criticismus erzeugt, und daß die landläufige orthodoxe Lehre zur Selbstausslösung führen muß, wenn sie sich mit lahmer Harmonisirung reformatorischer Grundanschauungen und der Satzungen des 17. Jahrhunderts begnügen will. Unser Verf. weist dem Herrn Dr. Philippi eine Reihe von Widersprüchen nach, welche überall da auftauchen, wo man eine Repristinatio ohne durchschlagende neue Gesichtspunkte unternimmt oder wo man die reformatorischen Ideen aus dem Schwinkel des Orthodoxismus oder der heutigen gläubigen Theologie sehen will. Auch unser Verf. steht nämlich ganz auf dem Standpunkte jener Apokryphenstürmer, welche Gottes Wort neben dem Menschenwort nicht dulden wollen, nur daß er diesen Gegensatz auch auf das Neue Testament anwendet und demgemäß alles Nichtapostolische ganz hinauswerfen will. Die ganze Bibel gehöre den Gelehrten, wenn sie sie bezahlen können (sic S. 15); hinaus müssen die Apokryphen des Alten Testaments und des Neuen Testaments. Allein was zu diesen gehöre, ist ihm selbst nicht klar. Denn einmal scheint er die eusebianischen Antilegomena dahin zu rechnen (S. 8); er läßt aber die Möglichkeit offen, daß die Verff. der Briefe Jakobi und Judä sich als unmittelbare Jünger Jesu ausweisen, und dann gehörten sie in den Kanon (S. 11). Die Evang. des Matthäus und Johannes rühren nach seiner Meinung gleichmäßig von Aposteln her; wie übel es mit der apostolischen Auctorschaft des ersten Evang. bestellt sei, scheint er nicht zu ahnen. Lucas und Marcus haben blutwenig heiligen Geist, vor Allem der Letztere, der sogar unserm Herrn Christus in 13, 32 die Allwissenheit abspricht, „eine der ganzen (sic!) Bibel widersprechende Lehre“ (S. 10), ein Zeichen, wie der steife Dogmatismus nur mit der Keule, nicht mit dem Messer Kritik zu üben weiß, und daß derselbe sich principiell jenem souveränen Meinen anheimgiebt, das er an den Arbeiten anderer Theologen so oft rügt. Auch darf Joh. 7, 8 nur *ὄπω* gelesen werden, um Christum „nicht zum Bünner zu machen“. — Hat der Verf. gegen die Schwankungen seines Gegners bisweilen Recht, so versteht er ihn doch nicht immer. Philippi sagt mit Recht: Die erbauende Kraft einer Schrift komme vom heiligen Geiste, nicht von der apostolischen Auctorität. Dagegen ist der Einwand, wie denn diese ohne jenen bestehen könne, haltlos. Denn der Begriff der Auctorität als solcher setzt nur Achtung und Gehorsam voraus, nicht aber Erbauung. Sehr energisch weist der Verf. Philippi's Unterscheidung von Wort- und Wörterinspiration zurück, und zeigt, wie Beides eng zusammengehöre. Die wörtliche Inspiration des ganzen Alten Testaments folge nicht aus Tim. 3, 16, wohl aber aus Matth. 5, 18 und 2 Petri 1, 21, die des Neuen aus Joh. 16, 13; 14, 16. 17. Gleichwohl sind nicht alle Schriften inspirirt, sondern nur die das Zeugniß des Herrn für sich haben, also die Propheten (welche? auch die Geschichtsbücher?) und der Pentateuch, dann die Schriften der unmittelbaren Jünger des Herrn und des Apostels Paulus. Aufgabe der Wissenschaft sei es, die scheinbaren Widersprüche zu beseitigen. Wie der Verf. jene wörtliche Inspiration bei den „30,000“ verschiedenen Lesarten des Neuen Testaments, auf die er einen großen Nachdruck legt, aufrecht erhalten will, bleibt

unklar, da er den Ausweg Philippi's verwirft. (Daneben erfahren wir (das abgethane Märchen), daß die Bibliothek in Alexandrien im 4. (sic!) Jahrhundert verbrannt wurde, obgleich unsres Wissens der Kalif Omar im 7. sec. lebte, und S. 41, daß Preußen seine Siege 1866 nur dem Bußtage vom 27. Juni und den Gebeten des König Wilhelm zu danken habe.) — Fast die Hälfte der Schrift füllt der Autor mit dem Streite zwischen Geologie und Bibel. Da hören wir, daß Gen. 1, 18. 19 ein anderer Himmel und eine andre Erde gemeint sei als B. 1; B. 2 heiße: sie sei wüst geworden u. als die Engel die erste Erde verließen und dafür in den „Tartarus“ kamen, obgleich er dies nur mit Stellen aus den „Apokryphen“ (Judä, 2 Petri) belegte. Bei der Fassung von Jos. 10, 12—14 gingen bisher alle Ausleger irre, selbst Keil, der hier eine poetische Form annimmt, wird arg angelassen. Ist denn Josua „ein persischer Götzendiener, der Mond und Sonne anbetet?“ (S. 32). Denn das Anrufen soll Gebet sein. Es sei vielmehr zu übersetzen: „Damals redete Josua zu Jehovah und sprach (d. i. betete) vor den Augen Israels, daß die Sonne zu Gibeon u. s. w. ruhen d. i. ihren Glanz verhüllen, unsichtbar und daher finster werden möchte“. ׀׀׀ sei nämlich nicht Imperativ sondern infin. absol. und bedeute „schweigen“ d. h. seine Wirkung nicht ausüben. Uns scheint doch, daß die übliche Thätigkeit von Sonne und Mond nicht im Reden sondern im Leuchten bestehe, und daß also das Schweigen niemals eine Metonymie für Sichverhüllen sein könne. (Auch Hab. 3, 11 wird demgemäß gedeutet.) Auf das „völlig unbekannte Buch Jaschar“ ist gar kein Gewicht zu legen, wenn wir nicht „den aus Verschen (sic!) ausgelassenen Gedanken ergänzen“: „Und es geschah, wie an diesem Tage, weder vorher noch nachher, daß Jehovah auf die Stimme eines Menschen hörte, also daß die Sonne schwieg und der Mond stand d. i. ohne zu scheinen“. — Doch genug. Der Verf. fordert sehr bestimmt von den Bibelgesellschaften, daß sie nur Bibeln mit „ächten Schriften“ verbreiten. Es zeigt von der großen Unbildung dieser Kreise, daß der Verf. mit den Elementen der Kritik wie mit dem Stande der Forschung ganz unbekannt ist, — gleich als wenn diese Ausscheidung der „ächten Schriften“ sich im Handumdrehen machen lasse! hat er doch selbst unterlassen, die einzelnen Bücher zu nennen, die nun fortfallen sollen! — Da wir auf diese Schrift uns nur deshalb näher eingelassen haben, weil sie den Werth eines bedenklichen Symptoms hat, so sagen wir zum Schlusse ein Wort über das ganze Streben, das diesem Vorschlage zu Grunde liegt. Man will das reine Gotteswort haben ohne alle Beimischung von Menschenwort, damit „der Glaube“ es leicht habe und diesen Schriftkern unbelehrt, blindlings und urtheilslos bejahen könne. Aber der Maassstab für diesen Schriftkern — wo liegt er? Die bloße Tradition weist der Verf. entschieden zurück (S. 16). Oder in der Apostolicität? Das einfache Selbstzeugniß entscheidet hier nicht, wie aus 2 Petr. hervorgeht; das Zeugniß der Urkirche ist selbst Tradition; die geschichtliche Forschung muß bei manchen Schriften das Maass apostolischer Autorschaft oder Bestätigung ebenso im Dunkeln lassen, wie schon die Väter darüber schwankten. Oder, nach altprotestantischer Lehre, in dem Zeugnisse des heiligen Geistes? Wo Geist ist, muß christliches Urtheil sein, mithin grade das, was jene Ansicht gründlich beseitigen will. Und vollends, wenn wir z. B. Philippi's Stellung zu den „deuterokanonischen“ Schriften des Neuen und zu den Apokryphen des Alten Testaments hinzunehmen, überall wird hier das christliche Urtheil und die christ-

liche Forschung herbeigezogen, um zwischen *norma normans* und *norma normata* (wie Philippi selbst will) näher zu unterscheiden. Sonach stellt sich die Differenz im Grunde nur graduell: Die neuere kritische Wissenschaft will jenes geistliche und geschichtliche Urtheil mit Gründlichkeit, Kenntniß und Besonnenheit gehandhabt wissen, jene Richtung muß ihm Eingang gestatten, legt ihm aber jeden Augenblick die Fessel der Tradition an, die für den Protestanten doch nie *norma normans* sein kann, und läßt das Urtheil zu keiner Schulung und Reife gedeihen. Kein Wunder, wenn es sich denn in sehr juveniler Weise kund giebt. Es thut nicht gut, der Wahrheit sich zu verschließen, daß die Auctorität der Bibel in jedem Zeitalter eine Neugeburt erfahren muß und daß auch die Begrenzung des Kanons eine dauernde Aufgabe der kirchlich-theologischen Arbeit ist, die sich nicht kurzer Hand abthun läßt.

Sena.

E. Diestel.

Bur Palästina-Literatur.

Pèlerinage aux lieux saints suivi d'une excursion dans la basse Égypte, en Syrie et à Constantinople par M. A. de Macedo. Paris 1867.

Der Verfasser, ein Brasilianer, einst Präsident der Provinz Piauí, war Mitglied der französischen Pilgercarawane von 1863. Die Schrift ist eine Erinnerungschrift, die sich angenehm liest, ganz verwandt der in St. Petersburg zu gleicher Zeit erschienenen „*En Orient. Impressions et reminiscences*“, welche einen Fürsten Suwaroff zum Urheber hat. Von der ausgeprägt römischen Richtung des Verfassers zeigt genügend z. B. die in Betreff eines ihm in Marseille überreichten geweihten kleinen Kreuzes von emailirtem Silber gemachte Bemerkung: „Ich halte viel auf dieses Kreuz und trage es immer an mir.“ Am Gründonnerstag ward ihm die Ehre zu Theil, „unter den zwölf Pilgern zu figuriren, welche die rührende Abendmahlsfeier darstellen sollten“. Er erhielt dabei wieder ein Kreuz, dieses Mal von dem Patriarchen, der ihm den rechten Fuß wusch und küßte, ein Kreuz das er aufbewahrt und verehrt „als einem Gegenstand von unschätzbarer Kraft“. Durch den Kuß des Patriarchen glaubte er wirklich die Heilung seines gliederlahmen Fußes erlangt zu haben. Dem Bericht hierüber folgt als hinkender Bote der Satz: „Doch die wunderbaren Heilungen entfernen sich von uns in dem Maße als die Arzneiwissenschaft vorwärts schreitet.“ Es mögen noch die zum Ruhme des Patriarchen Valerga geschriebenen Worte beigelegt werden: „Der liebenswürdige Prälat ließ uns in Bêthschâla, bei Bethlehem (wo sich ein Priesterseminar befindet), in einen großen Saal eintreten, wo man für uns eine der kostbarsten Mahlzeiten bereitet hatte. Es fehlte nichts bei diesem Festmahle. Die edelsten Weine vom Libanon eskortirten die ausgesuchtesten Speisen, die schmackhaftesten Früchte. Der Patriarch gab das Beispiel der freiesten Heiterkeit. Jeder Gast ließ seinen gastronomischen Liebhabereien freien Lauf.“

Auch den Carmeliter Mönchen wird nachgerühmt, daß sie, wahre Epicuräer, einen guten Tisch zu bereiten wissen.

Einige Capitel, wie das „von der Ankunft des Messias“, „von den Schritten Jesu Christi“ haben eine Art theologischen Zuschnittes.

Égypte et Palestine. Observations médicales et scientifiques par le Dr. Ernest Godard. Avec une préface par M. Charles Robin, membre de l'Institut. Paris 1867.

In einem Correspondenzartikel aus Jerusalem vom 8. October 1862 (abgedruckt in der Beilage zur A. Allgem. Zeitung Nr. 305 vom Jahre 1862) wurde erwähnt, daß ein französischer Arzt in Folge der genaueren Untersuchung eines Ausfägigen erkrankt und dann im Angesicht Jassa's verschieden sei. Dieser Arzt war E. Godard, dessen hinterlassene Papiere von seinem Testamentvollstrecker in dem vorliegenden Bande gesammelt worden sind. Das Buch, das übrigens vielfach nur aus ganz unverarbeiteten Notizen besteht, bietet in den Abschnitten allgemeiner Inhalts auch für Nichtmediciner manches Interessante. Ob die zwei ausführlichsten Capitel, über den Ausfag und die Elephantiasis, von wissenschaftlicher Bedeutung seien, darüber muß das Urtheil Medicinern überlassen werden. Die Capitel über die Fiederlichkeit (le libertinage), die Eunuchen, die Harem und dgl. lassen in wahre Abgründe des sittlichen Verderbens schauen. Sehr traurig ist, daß in Betreff der schauerlichsten Unsitlichkeiten zwischen den Angehörigen der verschiedenen Religionen kaum ein Unterschied besteht.

Als Beispiel der unglaublichen Ungenauigkeiten in dem Buch diene, daß statt el Aksa (die Moschee) immer el Akou gedruckt ist. Daß anstatt el Moriah el Mor . . . steht, läßt sich vollends gar nicht begreifen. Dem Buch ist ein Atlas mit meist schrecklich anzuschauenden Krankenbildern beigegeben.

Führer durch das heilige Land für Pilger von Dr. H. Zischoffe, R. R. Hofcaplan und emer. Rector des österr. Pilgerhauses in Jerusalem. Nebst 1 Karte. 8. Wien 1868. VIII u. 278 S.

Im Band IX. und XIII. (S. 167, S. 159) sind zwei wissenschaftliche Arbeiten H. Zischoffe's („das neutestamentliche Emmaus" und „Beiträge zur Topographie der westlichen Jordansau") zur Anzeige gebracht worden. Sein „Führer" hat einen rein practischen Zweck. „Neue, kritische und wissenschaftliche Forschungen oder Untersuchungen", sagt er selbst, „würde man daher in diesem Buche vergebens suchen". Nicht weniger als 107 Seiten nimmt ein „Anhang verschiedener Betrachtungen, Gebete und Hymnen an den vorzüglichsten Sanctuarien des heiligen Landes" ein, während der übrige Theil des Buchs nur 160 Seiten umfaßt. Durch das ganze Buch hindurch wird mit besonderer Sorgfalt darauf aufmerksam gemacht, wo Ablass und was für ein Ablass zu erhalten sei. Zwei Gebetsproben dürften am Plage sein. Bei der IX. Station, wo Jesus zum dritten Mal fiel, ist zu beten: „O wie peinlich war dieser Fall des guten Jesus! Schau, mit welchem Muth die dieses sanftmüthigste Lamm von den rasenden Wölfen zergerissen wird! Gib Acht, wie sie es zertreten, es schlagen und im Rothe herumziehen! O fluchwürdige Sünde, die den Segen Gottes auf solche Weise mißhandelt! Verdient ein so zertretener Gott nicht deine Thränen? Wohlan denn, sage Ihm mit Thränen: Mein Jesus! ich weiß es, daß es nicht Schwäche, nicht Schmerz war, der Dich dieses Mal zum Falle brachte, wohl aber der bittere Gedanke, jenen blutigen Berg für so Viele vergeblicher Weise besteigen zu müssen. Ich beschwöre dich daher, und gieb, daß nicht auch ich unter jener Zahl sei, sondern

schreibe mich aus Deiner reinen Liebe unter Jene, welche Dich ewig preisen sollen". Der Schluß des Gebetes, das am Schlusse der Pilgerreise, beim Abschied vom gelobten Lande, auf dem Carmel, zu beten ist, lautet also: „O heilige Maria, Du Zierde Carmel's! Beschützerin der Pilger und meine Mutter! zu den Füßen Deines erhabenen Thrones liege ich nun, um Dir meinen herzlichsten Dank darzubringen. Auch Du, o heil'ge Jungfrau! hast an meiner glücklich zurückgelegten Pilgerfahrt nicht den geringsten Antheil. Dir vorzüglich und deiner liebevollen Verwendung bei Deinem göttlichen Sohne danke ich es, daß ich diese meine Pilgerfahrt zum wahren Heile meiner Seele vollendet habe. O erhöre auch jetzt, o milde Mutter! die Bitten Deines Kindes und trage mein Gebet vor Gottes Thron. Führe mich nun unter den Hittigen Deines Schutzmantels über das weite Meer glücklich zu den Meinigen zurück und lasse mich in steter Gnade und Einigung mit Dir und Jesu, Deinem Sohne, leben und sterben: Siehe! hier auf der Carmel's Höhe bin ich Dir als ganz besonderes Schutzkind angetraut worden; an Deiner mütterlichen Hand will ich wandeln alle Tage meines Lebens, bis Du mich führst zu Jesu, Deinem Sohne, in die ewige Herrlichkeit.“

Manche Bemerkungen sind wirklich naiv. Wie die folgenden: „Ist die Grabeskirche geschlossen, so verrichtet man die Gebete außerhalb derselben“. „Man versehe sich mit Licht und Phosphor“. Man lebe diät und vermeide hitzige Getränke. Einige mitgebrachten Hausarzneimittel leisten oft die besten Dienste.“

Bei zweifelhaften Stätten, z. B. Emmaus, werden Anderer Ansichten keineswegs erwähnt. Nach der Nennung von El-Kubeibeh wird einfach fortgefahren: „Ohne Zweifel stand hier das Dorf Emmaus“.

Oblich ist, daß in der Regel auch die arabischen Benennungen, übrigens nach einer ganz ungenauen Transcriptionsmethode, beigelegt werden. Daß der Verfasser auf der Höhe der Wissenschaft stehe, kann keineswegs gerühmt werden. Die Untersuchungen Wilsons und Warrens z. B. sind ihm gänzlich unbekannt. Daß in dem Abschnitte von den Verkehrsmitteln fast bloß der Eriester und der Marseiller Linie gedacht wird, scheint absichtlich zu sein. Man muß es in Wien doch auch wissen, daß es noch zwei andere Linien gibt, nemlich die von Ancona und von Brindisi ausgehenden und daß die letztere die kürzeste ist.

Ordnance Survey of Jerusalem by Captain Charles W. Wilson
R. E. under the direction of Colonel Sir Henry James. P.
E. F. R. S. etc. director of the ordnance survey. 1864—65.

Im Jahre 1857 hat Dr. E. Tobler eine Planographie von Jerusalem geschrieben als memoir zu dem schönen Plan of the town and environs of Jerusalem constructed from the english ordnance survey and measurements etc. by C. W. M. Van de Velde. Wie viel Nachträge zu dieser Geschichte lassen sich jetzt schon geben! Es soll hier bloß erinnert werden an den 1860 der Denkschrift des russischen Architekten Herrn Gypinger (über das von ihm geleitete großartige russische Bauwesen) beigegebenen Stadtplan, an den von den italienischen Techniker E. Pierotti 1861 veröffentlichten und an den sehr feinen dem Reisewerke des französischen Senators Saucy angegeschlossenen (Nivellement de Jérusalem exécuté par le Capitaine d'État Major Gélis). Der vorliegende nach einem großen Maßstab (2500) ausgeführte Stadtplan der heiligen Stadt, über-

trifft an Genauigkeit alle bisher erschienenen und man hat nun jedenfalls auf längere Zeit etwas vollauf Genügendes. Er enthält die Resultate der lange fortgesetzten Forschungen und genauen Messungen und Nivelirungen des ausgezeichneten Génie-officiers, den die angesehenste englische Gesellschaft zur Erforschung Palästina's als ihren ersten Sendboten ausgesandt hat und dessen Nachfolger der eben so tüchtige Officier Warren geworden ist.

Der Plan führt uns die ganze Umgebung der Stadt mit einer großen Menge alter und neuer Cisternen und allen Ruinenstätten vor Augen. Wie erfreulich ist es, in dieser Umgebung und überall auch, namentlich auf der früher ganz öde gewesenenen westlichen Seite, reichliche Baumgruppen wahrnehmen zu dürfen mit allerlei neuen schönen Wohnungen! Sind ja doch in dem letzten Jahrzehent Juden und Christen und selbst auch Muhamedaner in edelm Wettstreite um die Verschönerung Jerusalems begriffen gewesen!

Sehr zu verdanken ist es, daß überall die arabischen Benennungen, nach guter und consequenter Transcription, zu Grund gelegt sind. Hierbei sind dem des Arabischen nicht kundigen Verfasser, dem Vernehmen nach, zwei deutsche Bewohner Jerusalems beigestanden. Wo es geeignet erschien, sind die Namen auf Englisch oder Lateinisch beigelegt.

Bisherige Verwechselungen, wie die des Bâb-al-asbât (Thor der Stämme) mit dem Bâb Sitti Maryam (dem Stephansthor) sind auf dieser Karte nicht mehr vorhanden. Von dem Umfang und der Bedeutung der russischen Vorstadt erhält man erst durch sie die rechte Anschauung.

Cap. Wilson hat auch einen Band Photographien mit einem Textband veröffentlicht.

Jerusalem. Gegenwärtiges und Vergangenes. Von A. Gr. Wartenleben. Nebst einer Ansicht von Jerusalem und 1 Karte von Palästina. Berlin 1868. VIII u. 198 S.

Eine recht dankenswerthe Schrift, gewissermaßen ein Seitenstück zu Ischoffe's Führer; denn ihr angegebener Zweck in erster Linie ist, Jerusalems Pilgern einen Leitfaden an die Hand zu geben, der, ohne ihnen das Studium der großen und gelehrten Literatur über die heilige Stadt nöthig zu machen, sie doch immerhin schon in den Stand setze, selbst zu urtheilen bei dem was sie sehen werden. Nebenher hatte der edle Graf bei dieser Arbeit den Zweck, denjenigen, die niemals Jerusalem sehen können, es zu erleichtern, sich dennoch ebenfalls eine möglichst klare Idee von demselben zu machen; insbesondere den Herren Mitgliedern des Johanniter Ordens (zu denen er selbst gehört) zu einer Kenntniß des Ortes, den sie als ihre Wiege und eigentliche Heimath betrachten, mit zu verhelfen.

Die Zweitheilung des Buchs in einen beschreibenden Abschnitt und in einen historischen, welcher letzterer 36 Kapitel enthält, während der erstere nur 7 umfaßt, erscheint als eine ganz zweckmäßige. Die Aufgabe, die sich der Verfasser gestellt hat, so viel als möglich Legende, Tradition und das Historisch-Erwiesene zu sichten, war keine leichte. Seine Beweisführung ist manchmal eine kühne, z. B. wo er sich zum Erweis der Richtigkeit des Grabes Davids (das mit dem Coenaculum unter Einem Dache ist) auf die Stelle in der Apostelgeschichte 2, 29 beruft, das „bei uns“ (Er ist gestorben und sein Grab ist bei uns) betonend. An der Richtigkeit der Grabkirche hat der ganz orthodoxe Verfasser keinen Zweifel.

Von Druck- oder Schreibfehlern mögen namhaft gemacht werden Gobbat statt Gobat, Sandretzki statt Sandreczki, Selashyjah statt Salahijeh.

Zu nicht geringer Befriedigung gereicht es dem Referenten, daß sich für seinen vor Jahren kundgegebenen Wunsch in Betreff einer Aenderung der Verhältnisse der anglikanischen und der deutschen Gemeinde, (in einem Artikel der deutschen Vierteljahrschrift vom Jahre 1859 „das anglikanisch-deutsche Bisthum in Jerusalem historisch-kritisch beleuchtet“) nunmehr auch eine gewichtige Stimme aus Berlin hat vernehmen lassen. Denn dem Grafen Wartensleben ist das bestehende Verhältniß als eine wirkliche Schmach erschienen, die ganz Deutschland, aber insbesondere Preußen treffe. Er verlangt möglichste Gleichstellung beider Kirchen (der deutschen und englischen) unter dem anglikanischen Bisthum. Die Errichtung eines besondern Kirchengebäudes für die evangelischen Deutschen erscheint ihm als eine unabwiesbare Ehrensache. „Möchte diese Schrift“, hat er sich ausgesprochen, dazu beitragen, das Interesse für den Bau einer solchen Kirche bei Diesem oder Jenem wachzurufen; auch soll, falls die Herausgabe derselben vielleicht einen Ertrag zu erzielen vermag, solcher dem genannten Zwecke zufließen.“

Notweil, Juli 1868.

Ph. Wolf.

Historische Theologie.

Einleitung in die monumentale Theologie. Von Ferd. Piper, Dr. und Professor der Theologie an der Universität zu Berlin. Gotha, Verlag von R. Besser, 1867. XXI u. 910 S.

Der durch seine kunsthistorischen Forschungen und Mittheilungen hochverdiente Gründer des christlich-archäologischen Seminars und Museums zu Berlin bietet hier ein vielumfassendes Werk dar, das durch seinen, für die meisten Ohren neuen Namen sich als ein bahnbrechendes ankündigt. Was den Namen betrifft, so hat er seine Analogie in der monumentalen Philologie, d. h. demjenigen Zweig der klassischen Philologie, der im Gegensatz literarischer Quellen und Gegenstände auf den alten Kunstdenkmälern beruht. Die Sache selbst auch hat ihre Vorläufer und Vorgänger. Schon vor einem Jahrhundert erschien zu Paris eine „Theologie der Maler, Bildhauer und Zeichner“ von Mery, worin die Kunstvorstellungen der Dreieinigkeit, der Geschichte Jesu, der Maria und der Heiligen erörtert sind. Der Philosoph Rosenkranz aber hat in seinen „Studien“ den Entwurf einer „Theologie der Kunst“ vom Jahre 1844 mitgetheilt, worin er die Kunsttheologie bestimmt als die Wissenschaft von dem Proceß und den Formen, in welchen die Kunst den religiösen Inhalt für die Phantasie vorstellt. Das einzelne Kunstwerk soll sie auslegen und innerhalb der Theologie soll sie ihre Stelle in der „Archäologie oder der Geschichte des Kultus“ haben. So geistreich auch hier Rosenkranz sich erwies, so konnte die Hegel'sche Bestimmung des Verhältnisses von Religion, Kunst und Philosophie für eine neue Disciplin keinen sichern Grund bereiten und die Theologen haben nicht weiter Notiz davon genommen. In Herzog's Encyclopädie hat noch 1862 Dr. Pest im Gesamtorganismus der Theologie der Kirchengeschichte als der äußern Entwicklung des

christlichen Lebens gegenübergestellt das Bewußtsein von dieser Entwicklung und ihrem Inhalte: die Dogmengeschichte und mit ihr zusammenhängend die Geschichte der christlichen Sittenlehre, Literatur und — Kunst. Wie wenig aber mit einer „Geschichte der christlichen Kunst“ innerhalb der historischen Theologie ausgerichtet sei, wie vielmehr das hiermit berührte Gebiet des Wissens würdig und fähig sei, eine ganz eigene Theologie zu bilden neben der kirchenhistorischen Theologie, das suchte gleich unmittelbar nach dem Artikel von E. Velt der Artikel „Monumentale Theologie“ von Dr. Piper darzuthun. Was dieser Artikel in übersichtlicher Kürze enthält, ist in dem uns jetzt vorliegenden Buche erschöpfend ausgeführt. Sein Zweck ist, zu zeigen, daß die Monumente, d. h. die Kunstdenkmäler und die körperlichen Reste des Alterthums, an die sich ein Gedächtniß knüpft, sammt den Inschriften nicht nur als Quellen für die Kirchengeschichte, wie schon längst geschehen, verwendbar sind, sondern einen solchen Umfang und Inhalt haben, daß über ihnen eine eigene theologische Wissenschaft sich aufbauen kann und muß, die selbst wieder mehrere Disciplinen umfaßt.

Indem der Herr Verfasser in diese neue Wissenschaft einführen will, ist er sich bewußt, nicht bloß mit der Aufstellung des Thema und mit der Gliederung sich begnügen zu dürfen, sondern ihre Gewähr darin besonders nachweisen zu müssen, daß in der Kirche von jeher eine treibende Kraft für die Sache, wie für die Erkenntniß gewesen ist und daß die Elemente der Wissenschaft, obgleich zerstreut in der Geschichtschreibung, Liturgik und Encyclopädie, vorhanden sind.

Vorweg beruft sich der Herr Verfasser auf die in beiden letzten Jahrhunderten neugebildeten theologischen Disciplinen der Moral, der biblischen Theologie, Dogmengeschichte, Apologetik, Polemik, Hymnologie und der natürlichen Theologie. Niemand darf denn auch einer „monumentalen Theologie“ die Möglichkeit abstreiten, sobald sie nur ihre Existenz thatsächlich nachweist. Es fragt sich daher nur: hat sich im Lauf der Zeiten der Stoff für dieselbe so angesammelt, daß er in den bisherigen Disciplinen nicht mehr zu seinem Rechte kommen kann und daher verlangt, in seinem eigenthümlichen Zusammenhang sich zu gestalten? Wir werden nun eingeladen, zurückzugehen bis auf die Benutzung von Denkmälern, Kunstwerken und Inschriften, so wie auf die sonstigen Kunstvorstellungen im Neuen Testament selbst. Leicht wird es da besonders, die eigenthümliche Stellung zur Kunst und den monumentalen Charakter der Apokalypse nachzuweisen. Wenn nun schon aus dem N. Test. eine ideelle Hinführung zu den Monumenten sich ergibt, so fordern die realen Interessen der Kirche und Gemeinde die Kenntniß und das Studium derselben für den praktischen Theologen, welcher Neues und Altes stiften, bauen, hüten, erklären und also auf geschichtlichem Wege selber erkennen muß. Zur praktisch-theologischen Forderung aber kommt die historisch-theologische Aufgabe, die Erweisungen der kirchlichen Kunst zu sammeln und mit Anschauung des großen Ganzen der Geschichte zu verwerthen, wie es bis jetzt noch nicht geschehen ist. Die Kunst hat ja nicht bloß Personen und Begebenheiten zu kennzeichnen und zu vergegenwärtigen, sie reicht auch an das Uebersinnliche und hat die Macht der Ideen. Ihre höchste Aufgabe ist, das Göttliche zu zeigen in schöpferischer oder nachschöpferischer Kraft. So ist sie mit der Religion verwandt und bereitet dieser Triumphe. Daher ist die religiöse Kunst als eine Thatsache zu betrachten, welche in ihrem eigenen Zusammenhang kirchen-

geschichtlich zu würdigen ist. Dazu reicht die Kirchengeschichte nicht aus, ob man auch ihren Umfang erweitern wollte. Ferner greifen die Kunstdenkmäler, welche der Darstellung geschichtlicher und übergeschichtlicher biblischer Gegenstände gewidmet sind, ebenso in die Schriftauslegung, wie in die Dogmenbildung ein. Also Aufforderung und Stoff zu einer eigenen monumentalen Theologie in Hülle und Fülle. Gewiß ist, daß bei der Ausbreitung der christlichen Kunstdenkmäler räumlich und zeitlich und bei deren Inhalt, an welchem alle theologischen Disciplinen Antheil haben, weder innerhalb einer einzelnen (z. B. in der historischen Theologie) noch zerstreut in ihnen allen dieses reiche Material zu seiner vollen Würdigung gelangen kann. Zu Aufstellung einer eigenen Theologie der Kunst treibt aber noch ein besonderer Grund von Seite der Kunst sowohl als von Seite der Kirche. Die Kunst hat eine von der Rede durchaus verschiedene Ausdrucksweise. Von dieser ihrer Sprache vernahm Napoleon I. etwas, als er beim Eintritt in die Kathedrale von Chartres ausrief: „ein Altheist würde sich hierinnen nicht wohl befinden“. Noch mehr vernahm von jener Sprache das vierjährige Kind, welches in das Straßburger Münster geführt zum ersten Mal eine Kirche von innen sah, und von selber die Händchen faltete. Diese Sprache der christlichen Kunst soll die christliche Theologie eben als monumentale deuten. Sodann sind die christlichen Kunstwerke nicht wie die sonstigen literarischen Quellen der Theologie nur für die Gelehrten oder Kenner, sondern für die Gemeinde da. Die Denkmäler haben durch die Jahrhunderte hindurch auf die Gemeinde gewirkt und sind nun ein Maassstab für Sinn und Verstandniß, Glaube und Sitte der Gemeinde. Umgekehrt hat auch die Gemeinde mit ihren Zuständen auf die Kunstvorstellungen und Darstellungen zurückgewirkt. Der Künstler kann sich ja nicht wie ein einsamer Denker ganz von der Gemeinde ablösen. So sind die Kunstwerke ein wichtigstes Stück Arbeit in und an der Kirche, sowohl zum Verstandniß ihrer Vergangenheit als zur Bildung der gegenwärtigen und kommenden Gemeinde. So gut also die Hymnologie sich die Aufgabe stellt, das in den Liedern sich kundgebende schöne Stück kirchlichen Lebens wissenschaftlich zur Kenntniß zu bringen, so gut darf und kann die monumentale Theologie das in den Denkmälern sich verkündende kirchliche Leben eben im Interesse der Kirche in selbstständige Behandlung nehmen.

In solcher Weise sucht Herr Dr. Piper die Möglichkeit und Nothwendigkeit einer über den monumentalen Quellen sich aufbauenden Disciplin zu erweisen. Er denkt, daß man jedenfalls von Seiten der an die literarischen Quellen sich haltenden Theologie, welche sich bisher um die monumentalen Quellen wenig gekümmert hat, nicht werde eifersüchtig sein können, wenn auch letztere zu ihrem Rechte kommen. Wie sehr diese aber berechtigt sind, für das Ganze der Theologie einzutreten, muß aus der Gliederung dieser Disciplin sich deutlicher ergeben.

Der Eintheilung der monumentalen Theologie ist der zweite Theil unseres Werkes gewidmet. Für die bei den Gegenständen derselben: Inschriften und Kunstdenkmäler ergeben sich je zwei Haupttheile: ein ontologischer und geschichtlicher. Jener handelt vom Wesen, dieser von der geschichtlichen Entwicklung. Einfacher läßt sich dieß ausführen in der christlichen Epigraphik. Für die Kunstdenkmäler wird folgendes Schema aufgestellt. A) Vom Wesen der christlichen Kunst — in Beziehung auf Kunstthätigkeit, Künstler und Kunstwerke. B) Ge-

geschichte der christlichen Kunst und ihrer Werke (Chronologie und Geographie der Kunst; die Kunstarten; die Denkmälerkunde). Bleibt noch als Hauptaufgabe übrig nachzuweisen, wie das Bewußtsein der Kirche von ihrem Ursprung und ihrer Aufgabe sich bis in's Einzelne hinein in den Denkmälern ausgeprägt hat, so bedarf es 1) eines angewandten Theils, in der systematischen Darlegung der christlichen Kunstideen 2) in der Architectur: Symbolik der Bauwerke; 3) in den zeichnenden Künsten: monumentale Exegese; monumentale Geschichte des Reiches Gottes; monumentale Dogmatik und Moral; schließlich zwar keine monumentale praktische Theologie, aber doch ein Abschnitt über den praktischen Gebrauch der Bilder.

Dieß der Entwurf, dem freilich erst die Ausführung wird folgen müssen, ehe genaueres Urtheil oder allgemeinere Theilnahme von der theologischen, der Kunst nicht überall und immer kundigen oder auch nur zugeneigten Welt kundgegeben werden kann. Leicht möglich, daß die Einführung einer neuen theologischen Disciplin hie und da auf große Ungunst stößt. Denn ist nicht das bisher bebaute Gebiet der Theologie groß und schwer genug? Und auf die Künstler und ihre Werke haben die Gelehrten von jeher gerne etwas herabgeblickt, als ob jene kein Bürgerrecht in dem Reiche des Gedankens, in der Republik der Idee hätten und nur von den Brosamen gelebt hätten oder leben müßten, welche von den gelehrten Tischen fielen. Ja als ob der Erfinder und Erbauer des gedankenvollen gothischen Domes nicht genau so tiefinnig und bedeutend wäre, als der Gründer eines scholastischen oder mystischen Gedankenbauwerks ersten Ranges. Wir haben allerdings bis jetzt selbst Kirchengeschichtsschreiber ersten Rangs, welche von dem ganzen geschichtlichen Leben und Lebenlassen der christlichen Kunst kaum eine Ahnung gehabt zu haben scheinen. So galt auch bis jetzt die Beschäftigung mit kirchlicher Kunstgeschichte für eine wohl zu duldende Liebhaberei, die weder theologischer Gelehrsamkeit noch praktischer Wirksamkeit auch nur zur Ergänzung erreichen könne. Allein seit 25 Jahren hat die christliche Kunstforschung, Kunst- und Geschichtschreibung ein so gewaltiges Material entdeckt und gesammelt, daß der Theologe der Kenntnißnahme davon sich nicht mehr entschlagen darf, wenn er nur unter den Gebildeten mitreden will. Die Kunstgeschichte ist ein allgemeines Bildungselement geworden. Hatte nun der Theologe bisher nicht leicht Zeit und Zeug zu solchen „Nebenstudien“, so ist es Aufgabe der Berufenen, den vorhandenen Stoff durch theologische Verarbeitung allgemein für die Theologen verständlich und nutzbar zu machen. Sobald dieß geschehen ist und die Schätze gehörig ausgemünzt sind, wird die Münze schon ihren Eingang finden und Umlauf haben.

Das ist die Bedeutung, welche wir, ohne sonst dem Urtheil *ex cathedra* vorgreifen zu wollen, dem Unternehmen zuschreiben möchten, eine eigene monumentale Theologie aufzustellen.

Herr Dr. Piper hat seine ganze Kraft seit vielen Jahren diesem Felde zugewandt; seine umfassenden Studien an den Originalen und in den Quellen, seine umfassende Gelehrsamkeit und unermüdlige Arbeitsamkeit setzen ihn, wie keinen jetzt lebenden Theologen in Stand, faktisch darzuthun, welches Licht auf die ganze Theologie von den Monumenten her fällt. Zur Ausgestaltung der oben genannten Disciplinen ist er vorbereitet durch die seit 11 Jahren geleiteten archäologischen und patristischen Uebungen im christlichen Museum zu Berlin.

Gerade für solche Uebungen und Vorlesungen eine Grundlage zu bieten und die literarischen Quellen in ihrer Beziehung auf die monumentalen zu erschließen ist diese vorliegende „Einleitung“ bestimmt. Das Buch gibt den ganzen Inhalt der monumentalen Theologie unter dem historischen Gesichtspunkt. Die christlich-monumentalen Studien werden vom apostolischen Zeitalter bis auf die Gegenwart verfolgt. Der Geschichte der christlichen Kunstarchäologie in ihren vier Perioden schließt sich in gleicher Eintheilung die Geschichte der christlichen Epigraphik an. Eine ungeheure Arbeit des Forschens, Sammelns und Gestaltens ist in diesem Werke niedergelegt, das den Späterkommenden ein hülfreichster Führer durch die ganze weitschichtige, die christliche Kunstarchäologie und Epigraphik beschlagende Literatur ist. Hat der Herr Verfasser, in seinem Gang von den Patres durch die Geschichtschreibung, die Liturgik, die allgemeine und die theologische Encyclopädie des Mittelalters bis in die neueste Zeit der allgemeinen und theologischen Kunstforschung nachgewiesen, wie viel Geister seit Jahrhunderten Steine zum Aufbau einer monumentalen Theologie bereitet haben, so ist dieser Nachweis selber eine Vorarbeit zum weitem Ausbau, die zwar selber nicht ohne ernste, oft ermüdende Durch- und Mitarbeit sich aneignen läßt, aber für diesen Preis auch Anschauungen und Durchblicke von großem Reiz und hohem Werthe gewährt. Daneben hat die Würdigung der in Betracht zu ziehenden Schriftsteller zur Revision von herkömmlichen Urtheilen und Vorurtheilen, die Behandlung der Literatur aber zu Textberichtigungen und auf Fragen der höhern Kritik geführt, welche der Kirchengeschichtschreibung zu gut kommen können. An die letztere suchte der Herr Verfasser, wie er (S. VI) erklärt, noch eine besondere Schuld abzutragen, welche von der Behandlung Dr. Baur's herrührt, da er vom vierten oder sechsten zum 16. Jahrhundert, von Eusebius zu den Magdeburger Centurien übergeht und die ganze Geschichtschreibung des Mittelalters als bloße Chronik bei Seite setzt, während doch „im Faktischen und Individuellen überall die Ideen eingeschlossen sind und selbst in den großen Stoffsammlungen des Mittelalters die ideale Stimmung nicht fehlt“.

Möge dem Herrn Verfasser dieses gewaltigen Prodomos vergönnt sein, und seine weitem Arbeiten zur monumentalen Theologie und vor allem die als Fortsetzung seiner Kunstmythologie versprochene christliche Kunstsymbolik bald folgen zu lassen. Je weiter er aus dem mehr literarischen und Formalen in den idealen Stoff selber hineinführt, desto ausgebreiteter wird sein dankbarer Leserkreis werden.

Marbach.

H. Merz.

Zur Literatur der christlichen Kunstgeschichte. Eine Uebersicht.

Als im Jahr 1841 Professor Rügler in Berlin zum ersten Mal mit einem „Handbuch der Kunstgeschichte“ hervortrat, welches die klassische, „die romantische“ (so hieß er die christliche) und die moderne Kunst umfaßte, glaubte er seinen Versuch noch rechtfertigen zu müssen. Denn die Kunstgeschichte sei eine gar junge Wissenschaft und ein erst noch zu eroberndes Reich, dessen Thäler und Wälder erst noch zu lichten, dessen wüste Steppen erst noch urbar zu machen wären. Aber nicht genug, daß dieser erste Wurf alsbald für gelungen galt; das Unternehmen, den ganzen weitschichtigen Stoff in einem Werke zusammenzufassen, das

überhaupt bis dahin noch nicht gewagt war, ging in unserm Deutschland fast gleichzeitig von Zweien aus. Schon im Jahr 1843 konnte Karl Schnaase, der Jurist, den ersten Band seiner „Geschichte der bildenden Künste“ seinem Vorgänger und Mitarbeiter widmen in Anerkennung seines erfolgreichen Strebens auf dem neubebauten Felde. Während Kugler eine übersichtliche und möglichst untrügliche Anschauung des Ganzen für den Forschenden und Lernenden geben wollte, setzte sich Schnaase vor, für den Laien vorzüglich die Kunst als den Ausdruck der physischen und geistigen, sittlichen und intellectuellen Eigenthümlichkeiten der Völker zu schildern. Kugler wollte das erforschte Einzelne in ein Ganzes zusammenfassen, Schnaase das Einzelne aus dem Allgemeinen und Ganzen ableiten. Das ist ihm denn auch nach Form und Inhalt ausgezeichnet gelungen. Plastische Natur- und Völkerschilderungen, geistvolle Geschichtsüberblicke, treffende Charakteristiken von Land und Leuten bereiten den Boden für die Schilderungen der Künste und Kunst vor, woran sich Schnaase als ein weltkundiger, tief sinniger, feinführender, künstlerisch angelegter, auch religiöser Denker und als Meister klassischer Darstellung beurfundet. Kugler ging in den zwei folgenden Auflagen, besonders in der dritten, gänzlich umgearbeiteten, reich vermehrten und mit zahlreichen Illustrationen ausgestatteten aus drei Abtheilungen bestehenden Auflage von 1856 (die vierte ist von 1861) mehr und mehr auf das ein, was Schnaase erstrebte und letzterer ging in den folgenden Bänden seines Werkes (bis jetzt sind sieben, bis zu Ende des Mittelalters reichend, erschienen) mehr und mehr in's Detail ein. Kugler starb zu frühe für die Kunst und Schnaase, alternd und kränkelnd überließ eine neue Bearbeitung der ersten, von der Forschung jetzt weit überholten Bände seines großen, wohl nie zu Ende kommenden Werkes einer jüngern Hand: Dr. v. Eüzow in München, der besonders auf Schnaase's und Kugler's Werke gestützt ein schönes, namentlich Theologen sehr zu empfehlendes Buch über die Meisterwerke der Kirchenbaukunst (Leipzig, Seemann, 1862) verfaßt hat.

Das Handbuch von Kugler und die Geschichte der bildenden Künste von Schnaase werden noch lange hin die unentbehrliche Grundlage und Fundgrube für eingehendes Studium der Kunstgeschichte bleiben. Kugler war seiner geistigen Richtung nach mehr der modernen Philosophie und Aesthetik zugewandt, welche dem positiven Christenthum indeß gerecht zu werden weiß. Schnaase ist der evangelischen Kirche positiv zugethan und geistvollen Weltblick mit religiösem Tief-sinn verbindend, vermag er Religion und Kirche viel tiefer zu würdigen. So wird gerade von ihm der Theologe besonders lernen können. Seine Geschichte der christlichen Kunst des Mittelalters ist eine äußerst lehrreiche Ergänzung der Kirchengeschichte.

Gänzlich auf Kugler's und namentlich Schnaase's Schultern steht die Geschichte der bildenden Künste bei den christlichen Völkern vom Anfang unserer Zeitrechnung bis zur Gegenwart. Von Gottfried Rinkel. Mit 28 auf Stein gravirten Tafeln. Erste Lieferung: Die altchristliche Kunst. Bonn, 1845.

Das Buch ist mit gewandter Hand und mit Geist compilirt und hat noch immer einen Werth durch die Klarheit und Durchsichtigkeit seiner Darstellung.

Zu keiner größern Geltung und Verbreitung ist gekommen das 1855 erschienene, nichts weniger als originelle „Handbuch der Kunstgeschichte von A. H. Springer“. — „Die Geschichte der deutschen Kunst von Dr. E. Förster“ in 5 Bänden (1851—1860) nebst seinen „Denkmälen deutscher Baukunst, Bildnerei und Malerei“ (1853 begonnen, auf 12 Bände in 300 Lieferungen berechnet und bis jetzt zu 10 Bänden gediehen) bringt reichstes Detail nach eigenen und fremden Forschungen, wird aber nicht leicht einem Theologen zu Hand kommen, der, wenn er einmal an ein größeres kunstgeschichtliches Werk sich machen will und kann, in erster Linie an den unübertrefflichen Schnaase gehen wird. — Tief und weit in's Detail geht auch die vortreffliche „Geschichte der Baukunst von Franz Kugler“, in 3 starken Bänden von 1856 bis 1859; denen neuerdings 1867 und 1868 ein vierter Band von Jakob Burckhardt und Wilhelm Lübke mit der ausführlichen Geschichte der neueren Baukunst sich ebenbürtig anschließt. — Handlicher ist W. Lübke's Abriß der Geschichte der Baukunst, 1861 und 1866. — Demselben Schriftsteller verdanken wir den ersten Versuch einer zusammenhängenden Geschichte der Bildnerei in der „Geschichte der Plastik von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart“, mit 230 Holzschnitten. 1863, Leipzig, Seemann. Dieses vortreffliche, auch für den gebildeten Laien geschriebene Werk ist zum Detailstudium der christlichen und kirchlichen Bildnerei durch die Klarheit, Schönheit und Gründlichkeit der Darstellung, so wie durch die zahlreichen Illustrationen höchst geeignet. Das Talent dieses Forschers und Schriftstellers, die Ergebnisse der Einzeluntersuchung unter allgemeine Gesichtspunkte zusammenzufassen und die verschiedenen Erscheinungsformen der menschlichen Kunstthätigkeit im culturhistorischen Zusammenhange darzustellen, bewährte sich ferner gleicherweise in seinem

Grundriß der Kunstgeschichte, dessen 4. Auflage mit 382 Holzschnitten und Illustrationen 1868 zu Stuttgart im Verlage von Ebner und Seubert erschienen ist.

Dieses treffliche Werk wollte bei seinem ersten Erscheinen 1860 eine Darstellung der Geschichte der bildenden Künste geben, welche nur das Wesentliche, die großen Grundzüge des Entwicklungsganges in's Auge fassen und in einfach klarer Schilderung vorführen sollte, um einerseits auf das Studium der umfassenden Werke Kugler's und Schnaase's vorzubereiten, andererseits aber auch denen, welche nicht die genügende Muße für jene erschöpfende Betrachtung haben, den Kern kunstgeschichtlicher Thatsachen in gedrängter und doch anregender Erzählung darzubieten. Das Hauptgewicht legte sich auf das wahrhaft Schöne; die Höhenpunkte der Kunstentfaltung sollten in volles Licht gesetzt und in ausgeführter Darstellung betont, die Vor- und Zwischenstufen aber nur in allgemeineren Zügen angedeutet werden. Besonders ging das Streben darauf hin, in den künstlerischen Schöpfungen der verschiedenen Epochen den innern geistigen Zusammenhang nachzuweisen, die großen Ideen der Kulturentfaltung des Menschengeschlechts in ihnen zur Erscheinung zu bringen. Das ist ihm in der Nachfolge Schnaase's auf ansprechende Weise gelungen schon in der ersten Auflage. In der zweiten wurde die Darstellung noch mehr abgerundet und der Zweck, das geistige Leben der Völker im Spiegel ihrer Kunstwerke zu schildern, trefflich erreicht. In der dritten

Auflage blieb der Text unberührt, außer daß mit der ägyptischen Kunst der Anfang gemacht und sonst gemäß den neuesten Entdeckungen und Forschungen vielfach im Einzelnen ergänzt und weiter ausgeführt wurde. Das Verhältniß zu dem Kugler'schen Handbuch ist dem Umfang nach dieß, daß jenes 1312 Seiten zählend den Lübke'schen Grundriß um 200 Seiten übertrifft. Dieser fertigt in der Einleitung „Ursprung und Anfänge der Kunst“ auf 6 Seiten ab, während Kugler den „Vorstufen künstlerischer Gestaltung“ in Nord-Europa, Nord-Amerika, Mexiko, Peru u. s. w. 29 Seiten widmet. Weiterhin ist die Einteilung Lübke's in die alte Kunst des Orient's, die klassische Kunst, die Kunst des Mittelalters und die Kunst der neuern Zeit entschieden übersichtlicher, als die Kugler'sche, wonach auf die alchristliche Kunst erst die der Sassaniden und die indische Kunst mit ihren Ausläufern kommt, und die muhammedanische und russische Kunst zu der Kunst des occidentalischen Mittelalters überführt. Freilich muß dann Lübke die alchristliche Kunst und die des Islam bereits zur Kunst des Mittelalters rechnen, während jene doch von der „eigentlich mittelalterlichen Kunst“ sehr verschieden und höchstens eine Vermittlung zwischen letzterer und der antik-heidnischen ist. Auch hier hat Lübke in fließender Sprache und äußerst klarer, lebendiger und anschaulicher Weise alles Wesentliche in der Hälfte des Raumes zusammengefaßt, was Kugler in schärferer Sonderung der Zeiträume von der alchristlichen Architektur, Plastik und Malerei an- und ausführt. Der mittelalterlichen Kunst, welcher Kugler mehr Raum und Schnaase volle vier dicke Bände widmet, ist in schön symmetrischer Weise gleicher Umfang wie der alten und der neuern Kunst eingeräumt. Letztere, von Schnaase noch gar nicht berührt, von Kugler allzukurz behandelt und nur mit einigen architektonischen Illustrationen versehen, ist das eigentliche Glanzstück bei Lübke, der zu der vierten Auflage des Kugler'schen Handbuchs ergänzende Hand anlegte. Der ausführlichen Schilderung kommen bis zum Ende des 18. Jahrhunderts zahlreiche Illustrationen, namentlich aus dem Gebiete der Plastik und Malerei zu Hilfe. Das 19. Jahrhundert ist bis auf die Kunst unserer Zeit in kurzen Zügen geschildert und letztere wird schließlich gegenüber dem überwiegend realistischen Zug zur Treue gegen das Ideal ermahnt. Das ganze Werk lieft sich von der ersten bis zur letzten Seite so leicht und anmuthig, daß schwerlich irgend ein anderes Wissensfach ein schöneres, zum Studium einladenderes Werk besitzt, als die so schnell und schlanke herangewachsene Kunstgeschichte in diesem ihrem fein und gefällig gezeichneten Grundrisse besitzt.

Bei allem Reichthum von Illustrationen in diesen kunstgeschichtlichen Hauptwerken ist übrigens zum Studium der Kunstgeschichte und zum gründlichen Kunstverständnis noch nicht alles gethan. Gleich zur zweiten Auflage des Kugler'schen Handbuchs hat sich das unter Kugler's eigener Leitung begonnene, große Kupierwerk gesellt: „Denkmäler der Kunst, zur Uebersicht ihres Entwicklungsgangs von den ersten künstlerischen Versuchen bis zu den Standpunkten der Gegenwart, herausgegeben von Veit, Wuhl und Caspar; in zweiter Auflage von Dr. Lübke und Lügow“. Auf 157 Tafeln bietet dieser Bilder-Atlas zur Kunstgeschichte in 1700 Abbildungen das Wichtigste und Schönste, was im Bereich der drei Schwesterkünste von den ältesten Zeiten bis in die Mitte unseres Jahrhunderts geschaffen wurde. Von diesem großen, verhältnißmäßig nicht theuern, aber doch (bei einem Preise von 41 Thalern) für den Einzelnen zu kostspieligen Atlas hat die Verlags-handlung eine „Volks-Ausgabe“ in 56 Tafeln mit entsprechendem Text

um den Preis von 12 fl. veranstaltet, welche darauf angelegt ist, namentlich den Lesern des Lübke'schen „Grundrisses“ weitere bildliche Darstellung der wichtigsten und schönsten Denkmale vorzuführen. Die Auswahl und Anordnung leitete Dr. Lübke selbst und mit richtigem Takt hat er nun eine innerlich abgeschlossene Uebersicht über die wichtigsten Schöpfungen des künstlerischen Geistes hergestellt, welche in Verbindung mit den 382 Illustrationen des „Grundrisses“ dem allgemeinen Bedürfniß kunstgeschichtlicher Anschauung auf dankenswerthe Weise Genüge leistet. — Schließen wir hier eine von Dr. Lübke selbst bevorwortete Schrift an, welche sich als Hilfsmittel zu populärem Unterricht in der bereits fast zur Mode gewordenen Wissenschaft der Kunstgeschichte anbietet.

Leitfaden für den Unterricht in der Kunstgeschichte, der Baukunst, Bildnerei, Malerei und Musik. Mit 86 Illustrationen. Stuttgart. Ebner und Seubert. 1868.

Die Theologen, welche noch immer von der kirchlichen Kunst und ihrem Studium sich gleichgiltig oder spröde zurückhalten und nicht einmal um eine Kenntniß dessen sich bemühen, was sie fast alle Tage sehen, betreiben, besorgen, beaufsichtigen und beurtheilen sollen, mögen sich hüten —: die Einführung der Kunstgeschichte in mittlere und höhere Unterrichtsanstalten, Gymnasien, Realschulen, höhere Töchter Schulen u. s. w. wird nicht mehr lange auf sich warten lassen. Dann werden die Lehrer, die Laien und am Ende die Frauen mehr von der kirchlichen Kunst wissen, als die Pastoren. Diese, glücklicher Weise nicht allzuschlimme Drohung wird thatsächlich ausgesprochen durch obiges Schriftchen, das sich bescheidener Weise als einen Auszug aus Dr. Lübke's „Grundriß der Kunstgeschichte“ ankündigt, welchem nur aus andern Quellen das Nöthigste aus der Geschichte der Musik beigelegt ist. Dr. Lübke selbst hat in einem Vorworte das Schriftchen warm empfohlen als ein brauchbares Hilfsmittel zu kunstgeschichtlicher Bildung des jüngeren Geschlechtes und zur höheren Entfaltung des geistigen Lebens in unserer Nation. Mit Recht sagt er, wie schade es sei, daß die Zeit der frischesten Eindrücke, der tiefsten Empfänglichkeit unsern heranwachsenden Jünglingen und Jungfrauen in der Regel verstreiche, ohne daß der in jedem Menschen schlummernde Sinn für's Schöne durch Vorführung von Meisterwerken der bildenden Kunst Nahrung erhielt und die köstliche Gabe des Sehens in Tausenden junger Augenpaare geübt, und durch die Eindrücke des Schönsten und Edelsten gebildet werde. — Welches Leben dem Geschichts- und namentlich auch dem Religionsunterrichte zuwachsen würde aus der Kunstgeschichte, wie er erst jene innere Sättigung und Erfüllung bekommen würde, welche an Stelle trockener, den frischen Sinn der Jugend abstoßender Abstractionen eine lebensvolle Anschauung, an Stelle eines dünnen Gerippes ein geist- und schönheits-erfülltes plastisches Gebilde setzt — das führt der berühmte Kunstgeschichtschreiber mit beredten Worten aus. Gewiß ist, daß schon jetzt sich keiner mehr zu den Gebildeten wird zählen wollen, der keine Vorstellung von dem Entwicklungsgange der Kunst sich erworben hat. Wenn nun Dr. Lübke hofft, bald werde es auch keinen deutschen Schulmann mehr geben, der darin hinter seiner Nation zurückbleiben möchte und der nicht einen unvergleichlichen Gewinn für sein Wirken als Lehrer darin finden wird, von dem selbsterworbenen, heute so leicht auf je-

dem Ferienausflug zu mehrenden Schatz an eigenen Anschauungen der Kunst seinen lernbegierigen Zöglingen mitzutheilen: — so darf wohl hinzugefügt werden die Hoffnung, daß bald kein Geistlicher mehr sein werde, welcher nicht seiner Schul- und Kirchengemeinde die Entstehung, Einrichtung, Ausstattung und Ausschmückung ihrer Kirche und was sonst zur Erläuterung des christlichen Alterthums nöthig ist, zu würdigem Verständniß bringen könnte.

Für theologische Anfänger im Studium der Kunstgeschichte, zum häuslichen Unterrichte, zur Unterweisung lernbegieriger Schullehrer sei denn das mit 86 guten Illustrationen ausgestattete Schriftchen namentlich den Herren Pastoren wohl empfohlen. —

So weit nun bereits die Hallen der Kunstgeschichte selbst sich jedem Gebildeten oder zu Bildenden öffnen, so hat der Schreiber dem Verneifer unserer Zeit noch für weitere Anleitung gesorgt in einer Reihe von propädeutischen Werken, welche zum Theil von sehr bescheidenen Anfängen bereits zu stattlichen Werken herangewachsen sind. Wir führen zuerst an die

Vorschule der Kunstgeschichte von Dr. Ernst Förster. Mit 200 Abbildungen. Leipzig, T. O. Weigel, 1862. XIV und 242 S.

Der Verfasser der ausführlichen deutschen Kunstgeschichte, der ehrwürdige Veteran unter den jetzt lebenden Kunstforschern, ging von der Erfahrung aus, daß kunstgeschichtliche Bücher und Vorträge für Viele, auch die Gebildetsten, manche Dunkelheiten und Schwierigkeiten behalten, namentlich in Beziehung auf die Technik und die technischen Ausdrücke. Wenn letztere nicht recht verstanden sind, hindern sie im Lesen und Studiren. Vieles aber versteht man im Kunstwerk und seiner Geschichte leichter, wenn man mit den Gesetzen bekannt ist, unter deren Herrschaft es ausgeführt werden mußte. Wie man denn gewiß einen gothischen Dom mit anderen Augen betrachtet, wenn man mit den Gesetzen von Druck und Gegendruck, Gewölbeconstructions u. s. w. einigermaßen vertraut ist. Dazu kommt, daß nach Goethe's Wort der Mensch überall nur sieht, was er weiß, d. h. wozu ihn Kenntnisse und Erkenntniß leiten. Die rechte und volle Freude am Gesehenen oder zu Sehenden hat eine möglichst klare Erkenntniß zur Vorbedingung. Das ist die Kritik, das kritisch geschulte Auge, welches der Bewunderung und dem Genuße die Wege zu ebnen hat, indem sie nicht bloß Fehler und Mängel aufsucht, sondern das Minder Gute vom Guten, das Mangelhafte vom Vollkommenen zu unterscheiden weiß. Es muß gelernt werden, zwischen dem Magdalenenkopf eines Carlo Dolce und eines Rafael die gehörige Unterscheidung zu machen. Dann hat die Kritik die besonders wichtige Aufgabe, die besonderen Seiten eines Kunstwerks sowohl in scharfer Sonderung von einander als in ihren Beziehungen zu einander in's Auge zu fassen und so das Werk nach Auffassung, Anordnung, Darstellung, Styl, Ausführung zu Bewußtsein zu bringen, da mit in die geistige Werkstatt des Künstlers einzuführen und von dem oberflächlichen Gefallen oder Mißfallen in die Tiefe des richtigen Urtheils und der vollkommenen Freude am Schönen, zu leiten, auch wo es nicht ein nach allen Seiten vollendetes Werk ist. Auch über die Bedeutung, Aufgaben und Grenzen der einzelnen Künste muß man in Klarheit sein, wenn man nicht in Urtheil und Genuß sehr fehlgreifen will. So hat der Verfasser, der selbst ausübender Künstler und Schü-

ler von Cornelius in der Aula zu Bonn und in den Arkaden zu München thätig war, nicht bloß geschichtliches und sachliches, sondern auch formelles und kritisches Verständniß wecken und verbreiten wollen, indem er die Vorträge, welche er in München vor einem zahlreichen hochgebildeten Publicum von Zuhörern und Zuhörerinnen gehalten hatte, als Vorschule zur Kunstgeschichte erscheinen ließ. Er beginnt mit einer kurzen Betrachtung über den Ursprung der Kunst, die er als „die Sprache der Begeisterung der Menschheit“ auffaßt, erörtert die Grundmerkmale der Kunst, die Momente der Kunstgeschichte, das gemeinsame Gesetz aller Künste und geht dann an die einzelnen bildenden Künste und besonders deren Technik. Ueber Wahl des Stoffes, Auffassung, Anordnung, Proportionen, Stylformen, Trachten, Charakterbildung, Kunstideale, Darstellung, Modellirung, Färbung, Ausführung, Behandlung, Vervielfältigung gibt der vielerfahrene Verfasser in gedrängter Kürze die nöthige Belehrung und durch wohlgewählte Abbildungen reichlich Anschauung. Wir haben kein ähnliches Werk kleineren Umfangs, welches in die technischen Geheimnisse der Künste einen so lichten und leichten Einblick thun ließe, als diese Vorschule, welche nicht so verbreitet ist, als sie es verdient, freilich auch nur einem besondern Triebe in tieferes Kunstverständniß zuzuführen kann.

Ein größeres und dankbareres Publicum, namentlich in theologischen Kreisen, wußte sich zu erwerben die

Vorschule zum Studium der kirchlichen Kunst des deutschen Mittelalters. Von Dr. Wilhelm Lübke, Prof. der Kunstgeschichte am königl. Polytechnicum in Stuttgart. 5te umgearbeitete und vermehrte Auflage. Mit 170 Illustrationen. Leipzig, Seemann, 1866. X und 212 S.

Im Jahre 1851 erschien dieses vortreffliche Elementarbuch deutsch-kirchlicher Kunst des Mittelalters in selbst noch sehr elementarer Gestalt als ein Erstling dieses Faches. In vier stets sich erweiternden und verbessernden Auflagen hat das Werkchen seine Absicht, zum ersten Eindringen in das Studium der kirchlichen Baukunst Anleitung zu geben, reichlich erfüllt. Nun bringt die 5te Auflage nicht mehr bloß die Geschichte des Kirchenbaues in ihren Grundzügen, sondern in einem zweiten Abschnitt auch das Wesentlichste über die Ausstattung der Kirchen und Anlage von Klöstern. Nach Umfang und Inhalt um's Doppelte vermehrt, ist es jetzt zu einer Vorschule zum Studium der gesamten kirchlichen Kunst erweitert. Sorgfältig ausgestattet und mit ebenso lehrreich gewählten, als trefflich ausgeführten Illustrationen versehen, ist das kleine Buch ein äußerst brauchbares und jeder Empfehlung würdiges geworden. Der Herr Verfasser weiß kurz und gut zu schildern, lichtvoll und sinnig darzustellen und durchweg so angenehm zu schreiben, daß der Vortrag selbst einen künstlerischen Werth bekommt, ohne daß er es auf diesen anlegt. Die altchristliche Basilika, der byzantinische Styl, der romanische, der Uebergangs- und der gothische Styl werden in ihren Grundzügen und Epochen zur Anschauung gebracht, dann dem deutschen Backsteinbau und den Klosteranlagen des Mittelalters gerechte Beachtung geschenkt von S. 1—95. Den zweiten größeren Raum S. 95—212 füllt die Ausstattung der Kirche nach neun Rubriken aus. Der Altar und seine Geräthe (Kelche und Patenen, Ei-

orien und Monstranzen, Bücher, Gefäße), die Kreuze und Reliquiarien, die Leuchter, die Taufgefäße, Brunnen und Grabmäler, Lettner, Kanzel und Orgel, das Stuhl- und Schreinwerk, der malerische und plastische Schmuck an Wänden, Fenstern, Teppichen, Böden und Bildwerken, endlich noch die heiligen Gräber, die Kirchenuhren, Schallgefäße, Thüren, Glocken, Passionsgruppen und Kirchhofsluchten — sind in durchaus ansprechender und jedenfalls für Anfänger und Laien in der kirchlichen Kunst genügender Weise besprochen. Die Bilder helfen mit dem heimatlichen Boden erste und beste Bekanntschaft machen und ergänzen sich nur durch einzelne besondere Prachtstücke aus außerdeutschem Kunstgebiete. Den deutschen Theologen hat der Hr. Verfasser mit diesem, gleich im ersten Wurf schon so wohl gelungenen Hilfsbüchlein einen ganz besondern Dienst gethan; ihnen und besonders dem jungen Nachwuchs sei es bestens empfohlen.

In gleicher Weise und Zeit hat sich ein anderes, dem allgemeineren Verständniß alter kirchlicher Kunst dienendes Werk zu bedeutender Verbreitung und Geltung erhoben: das

Handbuch der kirchlichen Kunstarchäologie des deutschen Mittelalters von Heinrich Otte (Pfarrer zu Fröhden bei Jüterbogk). Vierte umgearbeitete Auflage. Mit zahlreichen Holzschnitten und anderen Abbildungen. Leipzig, D. Weigel, 1868. XIV und 1010 S.

In der Art, wie sich dieses Handbuch seit seinem ersten Erscheinen im Jahre 1842 als „Kurzer Abriß“ von wenigen Bogen in 25 Jahren zu den mehr als 60 enggedruckten Bogen dieser vierten Auflage erweiterte, kann man in der That die Geschichte der jungen Wissenschaft selber sehen, zu deren Verbreitung der fleißige Verfasser unseres Werkes viel beigetragen hat. Allerdings ist jetzt in dem von der ersten Auflage an beibehaltenen Fachwerk eine fast erdrückende Fülle des Stoffes eingefügt, wie sie durch die eifrigen Forschungen der letzten Jahrzehnte von allen Seiten dargeboten ist. Doch ist die Uebersichtlichkeit gewahrt und durch lexikalische Anlage im Einzelnen, sowie durch Sach-, Künstler- und Ortsregister am Schlusse die Benutzbarkeit erleichtert. Mit Sorgfalt hat der Verfasser nicht bloß gesammelt, sondern auch gesichtet und gebessert, so daß in Wahrheit das Handbuch ein ziemlich vollständiges Bild vom gegenwärtigen Stande der christlichen Kunstwissenschaft des deutschen Mittelalters gewährt. Was bis jetzt irgend aus der kirchlichen Kunstwelt vom neunten bis sechzehnten Jahrhundert entdeckt, erforscht und mehr oder weniger festgestellt ist, findet sich in diesem Werke bündig und handlich unter stetiger Angabe der betreffenden Literatur zusammengefaßt. Eine Menge von Illustrationen (421 Holzschnitte und 19 Kunstbeilagen) sorgen für die nöthige Veranschaulichung. — Das Vorbild des Werkes ist D. Müller's classische Archäologie der Kunst. In einer kurzen Einleitung legt der Verfasser seinen theoretischen Standpunkt dar. Wenn er die Kunst als die gesetzmäßige Darstellung einer Idee in sinnlicher Form bestimmt und hinzufügt, daß die christliche Kunst eine sinnbildliche ist, weil die christliche Idee in sinnlicher Form erschöpfend darzustellen unmöglich ist, so ist das gewiß richtig. Aber wo vermöchte überall die Kunst eine Idee in sinnlicher Form zu erschöpfen? Auch das vollendetste weltliche Kunstwerk stellt seine Idee nur einseitig dar und weist

immer noch über sich hinaus. Auf daß sich keine Kunst rühme, es irgendwo und irgendwie dem Schöpfer gleichzuthun. Auch der andere Satz, daß das Kunstwerk lediglich sich selbst zum Zwecke hat, während der Zweck des christlichen Kunstwerkes über demselben hinausliege, indem es belehren und erinnern, erwecken und erbauen soll, ist doch nur richtig im Sinne der modernen, religionslosen Aesthetik. Vom christlichen Standpunkte aus darf nicht zugegeben werden, daß irgend ein Kunstwerk nur Selbstzweck sei. Alles soll zu Gottes Ehre dienen und wie die Natur draußen, so soll auch das nichtreligiöse Kunstwerk erinnernd und erbauend auf Gott, den Urquell des Schönen, hinweisen. Weiterhin wird ganz richtig die christliche Kunst als unbegrenzt, die kirchliche aber als durch den kirchlichen Typus begrenzt, aber nicht sflavisch gebunden hingestellt. „Wenn der Typus erstarrt, wird die Kunst zum Handwerk.“ — Unermeßlich ist das Detail dieses Handbuches. Der erste Theil bespricht die Denkmale der Kunst (A. das Kirchengebäude im Allgemeinen und in seinen einzelnen Theilen; B. die innere Einrichtung und Aus schmückung mit Altären, Gefäßen und Geräthen, unter denen vom Verfasser der „Glockenkunde“ namentlich eingehende Besprechung zu Theil wird). Der zweite Theil (S. 269—804) enthält die Geschichte der Kunst nach ihren verschiedenen Stylen der Architectur, Plastik und Malerei. Alle bekannten deutsch-kirchlichen Bauten romanischen und gothischen Styls sind alphabetisch unter kurzer Angabe des Charakteristischen und der betreffenden Literatur nach Provinzen verzeichnet. Fast der ganze Reichthum an plastischen und malerischen kirchlichen Kunstwerken in Deutschland ist nach den einzelnen Kunstzweigen, Kunstschulen und Landschaften übersichtlich zusammengestellt. Der dritte Theil gibt das Nöthige aus den Hilfswissenschaften: der Epigraphik, Heraldik, Ikonographie. Hierzu kommt ein Heiligenverzeichniß und eine chronologische Zugabe über das Kirchenjahr.

Nach Besprechung dieser Hand- und Lehrbücher wenden wir uns zu einigen, von der Theorie in die Praxis winkenden Schriften.

Die Aufgaben der kirchlichen Baukunst in Deutschland. Ansichten über germanisch-christlichen Kirchenbau und Kirchenpflege im Großen und Kleinen. Für Baumeister, geistl. und weltl. Kirchenvorstände und evangel. Gemeinden, von Pastor R. Theod. Appellius († zu Neapel 1865). Leipzig, Kummer, 1867. gr. 8. 145 S.

Dieses Schriftchen ist das opus posthumum eines für die deutsche evangelische Kirche und ihre Ehre begeisterten, vielbelesenen und vielgereisten Geistlichen. Es bringt ebenso wohlmeinende als meist wohlbegründete Ansichten, Rügen und Vorschläge für die Aufgaben der christlichen Kunst des Kirchenbaues und der Kirchenpflege. Es appellirt an „einsichtige Architekten, verständige Geistliche, erleuchtete Regierungen und an alle gebildeten Christen, die sich als Glieder einer Kirchengemeinde fühlen. Es erwartet, daß mehr als bisher zur Förderung der christlichen Kunst und der Würde der Gotteshäuser geschehe. Würdige Kirchengebäude, an denen die Gemeinden mitbauen (und miterhalten) im Verständniß der christlichen Kunst, müssen und werden dem Strome des materiellen Lebens gegenüber auch das kirchliche Leben heben. Um ihrer erhabenen Bestimmung zu

entsprechen, sollen die Kirchen sich darstellen als Häuser, in denen Gottes Ehre und Hoheit wohnt."

Der Verfasser hat demgemäß, um einen practischen Erfolg zu erzielen und bei den Vorständen und Gliedern der Gemeinden die Einsicht in die Grundbedingungen beim Bau eines christlichen Gotteshauses und die Erkenntniß des Weges zur Herstellung desselben zu fördern, auf die Geschichte des Kirchenbaues zurückgegriffen. Mit gebührender Bewunderung bleibt er vor dem gothischen Baustyl, den er lieber den germanischen genannt wissen will, und vor „seiner schönsten Blüthe“, vor dem zu Köln stehend, „in welchem der deutsche Geist das ihm vorsehwebende Bild der Herrlichkeit der christlichen Kirche am vollendetsten darzustellen wußte.“ — Im gothischen Styl sieht er den einzig wahren und berechtigten im deutschen Volke, im Kölner Dom zeigt er das Vorbild für alle deutschen Kirchenbauten im Großen und Kleinen. „Wir sollen, dem germanischen Kunststyle treu, dessen Gedanken und Grundsätze verstehen und darin selbständig entwerfen und aufbauen.“ Zu diesem Behuf erörtert der Verfasser die Eigen thümlichkeiten des Styls und die Bau- und Restaurationsgeschichte des Kölner Domes. Mit der hierin entfalteten Erhabenheit und Schönheit vergleicht er dann den kirchlichen Kunstverfall seit drei Jahrhunderten, in welchen „mehr und mehr der Weltgeist das schöne Haus für das Geschöpf, das schlechte für den Schöpfer stattliche Paläste für die weltlichen Herren, aber für den göttlichen Herrn nur elende Scheuern, Ruinen und Hütten baute.“ Damit nun dieses anders werde, dringt er auf Abstellung der eingerissenen Barbaren, auf Anstellung tüchtiger Kirchenbaumeister, da der Kirchenbau nicht mit in den gewöhnlichen Geschäftskreis eines Kreis- oder Stadtbaumeisters gerechnet werden darf, auf Concurrenz von wirklichen Kirchenbaukünstlern auch bei kleineren Kirchen, ferner auf Anstellung eines Conservators der Kirchen und Errichtung eines Museums für christliche Kunst und Alterthümer, damit die Kenntniß des kirchlich Echten und Schönen leichter und weiter verbreitet werde. Hierauf bespricht er die einzelnen Theile des Kirchenbaues und was zur würdigen Einrichtung einer evangelischen Kirche styl- und sachgemäß gehört. Schließlich stimmt er für das alte gute Recht der Gemeinde, das Offenstehen ihres Gotteshauses zu verlangen.

Wenn der Verfasser dem Kölner Dome etwas zu viel Ehre erweist und für den gothischen Bau zu einseitig begeistert erscheint, so ist doch sein warmer Eifer für die kirchliche Baukunst im Stande, seine Leser mitanzufachen, und das Christliche ist wohlgeeignet, bei Geistlichen und Laien Erkenntniß dessen, was noth thut, und guten Muth für die gute Sache anzuregen.

Von ganz besonderem Werthe für den practischen Geistlichen ist folgendes Christliche eines practischen Theologen und Kunstkenners:

Altarschmuck. Ein Beitrag zur Paramentik in der evangelischen Kirche. Von Vic. Moritz Meurer, Pfarrer zu Kallenberg bei Waldenburg im Königr. Sachsen. Leipzig, Dörffling und Franke, 1867. 99 S.

Im ersten Abschnitt wird über das Gebiet der Paramentik eine Umschau gehalten, dann der Altar, um dessen Schmuck es sich handelt, in's Auge gefaßt,

und was zu seinem Schmucke gehört, aufgezählt. Nachdem die Bedeutung dieses Schmuckes ausführlicher dargelegt ist, wird noch ein Wort über das technische Verfahren gesagt. Das Schriftchen will insbesondere den Frauen dienen, welche mit kunstreicher Hand gern den Altar ihrer Kirche würdig schmücken helfen möchten und von Geistlichen, Gelehrten und Künstlern so selten in wirklich kirchlichem Sinne berathen werden. Der Herr Verfasser glaubt ausdrücklich versichern zu müssen, wie auch ihm Gottesdienst nur sei, wo im Geiste und in der Wahrheit angebetet wird; aber da doch eine Ordnung sein muß, sobald jener aus dem Rämmerlein hervortritt, so muß der Sache und der Idee gemäß und nicht nach Willkür geordnet werden. Diese Ordnung zu regeln, ist Sache der Liturgik, in welcher sich auch ein Ort für die Paramentik, die Lehre von Herstellung und Bedeutung der liturgischen Gewänder finden muß. — Der Verfasser gibt nun zuerst einen gedrängten Auszug aus Dr. Voss's Abhandlungen über die Entwicklung der kirchlichen Stilkunst und schließt eine Anwendung auf unsere evangelischen Verhältnisse, Aufgaben und Kräfte an. Dann gibt er nach Laib und Schwarz eine kurze Geschichte des Altars und seines Baues und stellt die Grundsätze des evangelischen Altarbaues nach gesunden liturgischen Principien auf. Wir können jedenfalls vom lutherischen Standpunkte aus denselben nur beistimmen und wünschen ihnen von Herzen allgemeinste Durchführung. An seine eigentliche Aufgabe kommt der Verfasser im vierten und fünften Abschnitt: von den Altartüchern und Altargewändern. Schon die Unterscheidung dieser beiden Arten ist wichtig für die Praxis. Meistens wird über den ganzen Altar ein farbiges wollesnes Tuch und über dasselbe etwa noch ein Schuthtuch gebreitet und sein Ueberhang muß die Altarwände schmücken. Vielmehr soll die Altarplatte stets weiß gedeckt und sollen die Seitenflächen mit Gewandungen behängt sein, die nach der kirchlichen Zeit wechseln; weiß für die Christusfeste: Weihnacht, Epiphania- und Ostern, schwarz für Charwoche und Trauertage, roth für das Pfingst- und Trinitatisfest und das aus jenem resultirende Kirchweih- und Reformationäfest, violett für die „geschlossenen“ Rüstzeiten und grün für die ganze Epiphania- und Trinitatiszeit. Was man an Stoff für die Platte erspart, kann also für mehrfarbige Behänge dienen, welche nun durch Frauenhand würdig und sinnig geschmückt werden können. Wie, in welchem Style, in welcher Technik, in welchem Umfange dieser Schmuck anzufertigen ist, darüber werden die nöthigen Winke im sechsten und siebenten Abschnitt gegeben und nicht nur theoretisch begründet, sondern auch practisch mit lokalen, persönlichen und literarischen Hinweisungen belegt. Im Anfang endlich wird von den Kanzel- und Taufsteinbekleidungen und dem für die liturgischen Gewänder nöthigen Schutz gesprochen. Das Büchlein ist zur Orientirung über den Dienst, den die Kleinkünste der Kirche leisten können und sollen, von großem Werthe und wird sich den Dank Aller verdienen, welche in solchen Dingen guten Rath suchen und befolgen wollen.

Marbach.

H. Merz.

D. Hermann Hupfeld. Lebens- und Characterbild eines deutschen Professors gezeichnet von Dr. Eduard Niehm, ord. Prof. d. Theol. in Halle a. d. S. Halle, Verlag von Julius Friede, 1867. SS. 155.

Nicht nur die sehr zahlreichen Schüler des Verstorbenen, sondern auch die

weitesten Kreise deutscher Theologie und Kirche werden dem Vf. in hohen Grade dankbar dafür sein, daß und wie er das Lebensbild dieses ächt „deutschen Professors“ uns vorgeführt hat. Er hat überall jene strenge Wahrhaftigkeit walten lassen, die „ihm der Vollendete selbst in unerbittlicher Strenge zur Pflicht gemacht haben würde“ (S. 3), zumal seine Einseitigkeiten und Fehler, wie der Vf. sehr richtig bemerkt, mit den edelsten Mannes- und Christentugenden enge zusammenhängen. Freilich tritt uns in diesem „deutschen Professor“ ein anders Bild entgegen als das landläufige, wie es besonders im Auslande herrscht, eines solchen, dem die Stubenluft seines Studierzimmers die einzige Atmosphäre ist, in der er leben kann, und der über seine Bücher hinaus Nichts wahrnimmt. Wir gewahren vielmehr sein ganzes Leben hindurch nicht nur das lebhafteste Interesse, sondern auch eingreifende Theilnahme an allen bedeutenden Fragen des öffentlichen Lebens in der Kirche und selbst im Staat. Und darum ist diese Lebensbeschreibung nicht nur den Fachgenossen sondern Jedem interessant, der aus der Art, wie in einem Geiste von so durchdringender Schärfe und knorriger Originalität die großen Zeitfragen sich spiegeln, stets Etwas zu lernen im Stande ist. Für die engeren Fachgenossen hat Hupfeld noch eine ganz besondere Bedeutung. Er beginnt wohl die Reihe derer, welche den falschen Gegensatz von streng wissenschaftlicher Forschung und sehr positiver, tiefer Gläubigkeit gründlich zerstört und für sich selbst beseitigt haben, bei dem die unerbittliche Wahrhaftigkeit in der Forschung selbst ein Moment seines christlichen Gewissens bildete, eines Wahrheitsfinnes, der ihn aber zum entschiedenen Gegner der sogen. positiven Theologie auf alttestamentlichen Gebiete machte. Er zerriß den unnatürlichen Bund zwischen kritischer Forschung und Unglauben, und der Vf. giebt zahlreiche Belege, in wie klarer und bestimmter Weise er von dem Offenbarungsgehalte der Schrift überzeugt war. Bei dem lebensvollen Bewußtsein, den Forderungen der strengen Wissenschaftlichkeit und des Glaubens der Kirche in Lehre und Ueberzeugung gleichmäßig zu genügen, mußte ihn freilich die rohe Anlage auf Unglauben, die er nicht lange vor seinem Tode erfuhr, schwer verletzen, schwerer, als es den Jüngeren begreiflich war, welche längst die Umbildung der reinen tiefen Glaubensregung aus den zwanziger Jahren in einen harten, fanatischen und dazu sehr ungebildeten Dogmatismus verfolgt hatten. Denn so fruchtbringend und wahr auch seine Idee von Offenbarung war (vergl. S. 87 ff.), so wenig konnte sie denen genügen, welche nur eine mechanische, dem christlichen Gottesbegriffe widersprechende Vorstellung von derselben als allein berechtigte gelten lassen wollen. Und nicht nur in diesem Punkte sondern auch in vielen andern hat der Vf. es verstanden, die durchschlagenden Gesichtspunkte, von denen seine ganze theologische Ueberzeugung geleitet war, in goldenen Worten des Verewigten zur Anschauung zu bringen, die grade heutzutage wieder von höchster Bedeutung sind und für manche Frage, welche die Gemüther der Zeitgenossen verwirrt, den rechten Schlüssel abgeben.

Jena.

L. Diestel.

Systematische Theologie.

Die Lehre vom Gewissen. Dargestellt von Dr. R. Hofmann, ord. Professor der Theologie und zweitem Universitätsprediger zu Leipzig. Leipzig. J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung IV. u. 286 S.

Vorliegende Schrift ist als ein sehr verdienstvoller Beitrag zur Ausfüllung einer der fühlbarsten Lücken unserer systematischen Theologie nun schon allgemeiner anerkannt. Man mag gestehen, in wesentlichen Punkten auch durch diese Untersuchung noch nicht zur vollen Klarheit gekommen zu sein, wird aber doch den hohen Werth derselben unumwunden anzuerkennen haben. Es ist einmal die umsichtige Erörterung aller neueren einschlägigen Versuche, und noch mehr das selbstständige von keinem Schematismus eines hergebrachten Systems gehemmte Eindringen in den Gegenstand, endlich die reiche Verwerthung der theoretischen Resultate für die practischen Fragen der Gegenwart, welche wir an der Schrift hervorzuheben haben.

Der erste Abschnitt: Der Begriff vom Gewissen in seiner geschichtlichen Entwicklung soll keine Geschichte des Gewissens und keine Geschichte der Lehre vom Gewissen sein. Sie soll nur dem pragmatischen Zwecke dienen, die Erscheinungen und Auffassungsweisen des Gewissens in ihren geschichtlichen Bedingungen zu begreifen, um so dem Wahrheitskern, der ihnen zu Grunde liegt, möglichst nahe zu kommen. Dieser hat die empirische Basis zu bilden, von welcher die psychologische Untersuchung ausgehen muß. S. 6. Der richtige Begriff des Gewissens soll also wenigstens in seinen Elementen aus der geschichtlichen Betrachtung resultiren. Und es ist dies auch insoweit der Fall, als die nachfolgende Untersuchung sämtliche zunächst geschichtlich aufgefundenen Erscheinungsformen des Gewissens auch genetisch zu begreifen sucht. Ob sie sich aber nicht in der Werthschätzung der einzelnen noch mehr von der Geschichte hätte leiten, ob sie sich nicht durch sie hätte abhalten lassen sollen, z. B. das richtende Gewissen als etwas bloß Secundäres, eigentlich nicht mehr dem Gewissen Angehöriges aufzufassen? Die biblische Erörterung aber wäre wohl zweckdienlicher zum systematischen Theil gezogen. Der „neutestamentliche Begriff vom Gewissen“ unterscheidet sich doch nicht wesentlich von der „neutestamentlichen Lehre vom Gewissen“, ist eben nur eine Anticipation der Resultate der Letztern, vgl. S. 35. mit 84. 131; 37 mit 143.

Hinsichtlich des geschichtlichen Details nur einige Bemerkungen.

Das Zurücktreten des Gewissensbegriffs leitet im Volksheidenthum der H. Vf. mit Recht davon ab, daß der Gedanke von einem als Stimme im Innern sich geltend machenden Willen der Gottheit da nicht aufkommen konnte, wo die Gottheit überhaupt nur äußerlich objectiv dem Menschen gegenüber steht, wie die physischen und moralischen Mächte, deren verkörperte Idee sie ist. Da hat der Mensch auch die Norm seines Handelns nicht in sich, er hat sie nur außer sich, in einem irgendwie geoffenbarten Gesetz zu suchen. S. 10. Dagegen scheinen uns die Aufstellungen über den Unterschied zwischen Orient und Occident hinsichtlich „der Intensität des Verbundenheitsbewußtseins“ kaum in dieser Allgemeinheit haltbar. Kann man wirklich sagen, daß in Orient im Allgemeinen mehr Gewissenhaftigkeit und sittlicher Ernst, im Occident mehr Leichtfertigkeit und sittlicher

Uebermuth zu finden sei. Das bewährt sich vielleicht bei einer Vergleichung des Parsismus mit einer bestimmten Periode des Griechenthums, aber schwerlich wenn wir etwa den Phöniciern und Chinesen den altrömischen, den germanischen Glauben gegenüberstellen. Und ist jenes Urtheil auch nur für die Griechen durchgängig begründet? Ist es gerecht, die Gestalten der Ate, der Erinyen nur aus Eudämonismus zu erklären, der hinter jedem Wohlbehagen oder Mißbehagen den Gott sieht, der es wirkt? S. 14. Namentlich wenn man die ängstenden Gewissensbilder in Shakespeares Richard III. als ein Zeugniß dafür anführt, wie tief die Bedeutung des Gewissens dem evangelischen Zeitbewußtsein imprägnirt war. S. 58. Die Intensität der Gewissensempfindung, welche in jenen Gebilden der griechischen Volksphtasie verkörpert ist, kann doch nicht allein im richtigen Gewissen ihren Sitz haben, sie muß auch auf das verpflichtende Gewissen einwirken, so gewiß beide in organischem Zusammenhang stehen. — Für die patristische Periode möchten wir namentlich auf die Idee des *λόγος σπερματικός* und der *anima naturaliter christiana* hinweisen. In Stellen wie Justin ap. I. 46 u. Tert. de an. 4 enthalten beide ein sittliches Moment, und es spiegelt sich in der darin sich offenbarenden verschiedenen Auffassung des sittlichen Bewußtseins der allgemeine Gegensatz der intellectualistischen und realistischen Richtung, welcher die ganze patristische Periode durchzieht. In der Erörterung der Scholastik hätten wir eine schärfere Hervorhebung des eigentlich Fehlerhaften in ihrer Unterscheidung von *synteresis* u. *conscientia* gewünscht. Denn der Unterschied zwischen *potentia* und *actus* an sich ist wohl schwerlich zu umgehen. Biegt das Irrthümliche nicht in der pelagianischen Überschätzung des religiösen Werths jener *synteresis*, namentlich für den *status corruptionis*? Ob übrigens Luther in jener Predigt von 1515. die scholastische Lehre von der *synteresis* vorträgt und nicht schon hier dieselbe evangelisch vertieft, dürfte fraglich sein, vgl. Böcher Ref. act. I. S. 250. Das Characteristische der protestantischen Orthodoxie findet der H. Vf. darin, daß sie durch ihren Objectivismus verhindert ist, die centrale Bedeutung des Gewissens, wie sie von Luther erkannt war, festzuhalten. Sollten dann aber die subjectivistischen Systeme der Philosophie vor Kant für unsern Gegenstand wirklich nur einen negativen Austrag geben? S. 62. Sind nicht alle jene Bestrebungen, Surrogate für das Gewissen zu erfinden, doch auch wieder Versuche, das von der Orthodoxie Versäumte nachzuholen, eine psychologische Deduction des ursprünglichen sittlichen Bewußtseins zu geben. So ist auch die Herbartische Auffassung nicht so ohne alles Verdienst S. 67. Sie hat gegenüber der dialectischen Auflösung der sittlichen Begriffe bei Hegel die Facticität, die unauflösliche Selbstständigkeit des sittlichen Bewußtseins geltend gemacht. Das Verdienst der nachschleiermacherschen Theologie in unserer Frage wird mit Recht in das Bestreben gesetzt, die Verbindung des ethischen und religiösen Moments für den Gewissensbegriff zu finden. S. 68.

Die systematische Darstellung der Lehre vom Gewissen geht aus von einer psychologischen Analyse der Gewissensphänomene. Denn das Resultat der sprachlichen Untersuchung ist ein sehr beschränktes: 1) aus den Worten *συνείδησις* u. kann ein ethischer Begriff nicht entnommen werden; 2) bei der Wahl des sprachlichen Ausdrucks stand ein doppeltes Moment im Gewissensbegriff im Vordergrund, daß es nämlich eine besondere Form des Wissens und daß es ein Mitwissen, ein

Zeuge für das eigene Thun ist. — Die psychologische Thatsache nun, die überall vorliegt, wo vom Gewissen geredet wird, ist die. In jedem Fall, wo es sich um eine Willensentscheidung handelt, ergreift eine von unserm Selbstbewußtsein sich sondernde und ihm sich gegenüberstellende Auctorität mit ursprünglicher, über unsere Willkür schlechthin hinausliegender Kraft unser Innerstes. S. 79. Das setzt voraus: „eine stetige, im gegebenen Willensfall mit innerer Necessitation in Activität übergehende Bereitschaft zu einer Verhältnißsetzung, des Verhältnisses zwischen dem gegebenen Fall und einer in demselben Augenblick uns aus uns selbst entgegenkommenden, schlechthinnigen Auctorität in Anspruch nehmenden Norm als Maßstab“. S. 81. Beide in ihrer organischen Zusammengehörigkeit constituiren das Wesen des Gewissens. Wir finden diese Definition scharf genug, nur einmal — worauf wir noch zu reden kommen — zu eng und dann zu formal, zu wenig faßbar für die psychologische Anschauung. Sene Bereitschaft d. h. doch wohl Anlage, Bestimmtheit ist doch etwas den ursprünglichen Seelenvermögen des Wissens und Wollens Immanentes. Es wird ja S. 107. die Ansicht Schmidts adoptirt, daß ein Grundbestandtheil des Gewissens der sittliche Trieb ist. S. 100. wird gegen Rothe erinnert: dasjenige im Gewissen, was Wollen und Thun bestimmt, ist eine Bestimmtheit des Selbstbewußtseins. Demnach wäre es doch dem Sinn des H. Vf. nicht zu fern, wenn wir zu jener formalen Bestimmung mit Palmer die mehr materiale hinzufügen: das Gewissen (zunächst als Anlage gedacht) ist der sittliche Trieb und der sittliche Sinn in ihrem organischen Zusammenhang. Von hier aus ließen sich einige wichtige Punkte unseres Gegenstands vielleicht noch mehr ins Klare bringen.

1) Der Inhalt der Gewissensnorm. Nach S. 84 haben wir uns jene Norm ohne allen materialen Gesetzesinhalt und nur als einen formalen Maßstab zu denken. S. 84. Das will heißen: Es ist ein Maßstab, der nicht unmittelbar in sich offenbart wie etwas beschaffen sein muß, sondern nur auf einen concreten Fall bezogen sagt, ob dieses recht beschaffen ist. Das ist nun allerdings der nächste psychologische Sachverhalt. Für einen gegebenen Willensfall erfahren wir vom Gewissen, wie es sich in der unmittelbarsten Form des Selbstbewußtseins sich geltend machte, nur, ob derselbe der Norm unseres Handelns angemessen ist oder nicht. Diese Erkenntniß mag man eine formale nennen. Aber ist es nicht ein Mißverständniß, wenn man deswegen die Norm selbst als eine rein formale bezeichnet? Sie muß doch einen Inhalt haben, wenn etwas nach ihr beurtheilt werden soll, so gut wie jeder Maßstab eine Größe, an dem etwas gemessen werden soll. Der H. Vf. erklärt Röm. 2, 15 zur Stützung seiner Ansicht so: Die Heiden weisen auf das Vorhandensein eines *γάρμονος ἐν ταῖς καρδίαις*, welches ihnen das dem Gesetz entsprechende Thun vermittelt. Die Exegese scheint sprachlich unmöglich. Man mag nun *ἐργον* z. v. mit Horn und Beck übersetzen: officium legis, die regelnde und richtende Thätigkeit des Gesetzes, oder wie gewöhnlich die dem Gesetz entsprechenden Werke, jedenfalls ist nach dem logischen Identitätsverhältniß von Subject und Prädicat das *ἐργον* z. v. selbst das uns ins Herz geschriebene, nicht aber ein zweites, aus dem jenes erste erst erschlossen werden müßte. Was ist überhaupt jene Norm? Der H. Vf. vergleicht sie S. 108 mit dem Bildungsgesetz der organischen Wesen. „Es ist allen creatürlichen Dingen eine Kraft eingepflanzt, und eine Norm, nach der sie wirksam wird. So

entwickeln sie sich der Idee zu, die ihnen mitgegeben ist, sie sind gebunden an einen Typus ihrer selbst.“ Und diese Idee sollte keinen Inhalt haben, sollte nicht bei verschiedenen Wesen einen verschiedenen, auch bei verschiedenen Individuen derselben Gattung einen individuell verschiedenen Inhalt haben? Das bestreitet der H. Vf. geradezu S. 100. Das Gewissen hat keinen individuell-subjectiven Character. Denn Gott kann nur nach einerlei Richtung den Willen bestimmen. Indes kann dies doch nur besagen: dieselben Verhältnisse vorausgesetzt, kann auch nur dasselbe Pflicht sein. Aber sind diese Verhältnisse auch bei gleichen objectiven Umständen für jedes Individuum doch verschiedene, weil es geistige Individualität, eigenartige Persönlichkeit ist, die in ihrem Handeln, ihrer Entwicklung das allgemein Menschliche in eigenthümlicher Gestalt ausprägen soll. — Freilich ist mit dem Begriff Entwicklungsnorm S. 108 noch nicht zu viel gewonnen. Der Mensch besteht aus einer Vielheit von Kräften, jeder wird ihr Gesetz immanent sein. Wie verhält sich nun hiezu die Norm, welche im Gewissen sich geltend macht. Und wenn jene Kräfte in Form der verschiedenen Lebenstriebe auftreten, wie gelingt es jener Gewissensnorm sich geltend zu machen? Offenbar sehen wir uns hier wieder auf den Begriff des sittlichen Triebs zurückgewiesen, den schwierigsten dieser Materie, dem wir eben deswegen genauere Erörterung gewünscht hätten. Auf dasselbe Resultat führt uns ein weiterer Abschnitt. 2) Die Functionen des Gewissens. Der H. Vf. unterscheidet eine primäre Function, das bezeugende Gewissen von dem verpflichtenden, beurtheilenden und vollziehenden als secundären Functionen. S. 144. Zunächst scheint uns aber die bezeugende und die verpflichtende Function in der Darstellung des H. Vf. nicht auseinander gehalten zu werden. Schon in jener enthält die Gewissensausfage eine energische Bejahung oder Verneinung eines Willensfalls, ein Zeugniß, das sich als eine unbedingte Autorität über den Willen ausbreitet. Ist das etwas anderes als das verpflichtende Gewissen? Wie soll sich beides unterscheiden, zumal da das Sich verpflichtet fühlen als etwas Unmittelbares, nicht durch Reflexion vor Vermitteltes anerkannt wird. S. 106. Ein scheinbarer Unterschied wird sich überhaupt nur so lang festhalten lassen, als man die unmittelbare Gewissensfunction nur in einer Beziehung eines gegebenen Willensfalles auf die Norm findet. Aber es gibt nicht nur Wünsche und Bestrebungen, die dem Gewissen als etwas Gegebenes, unabhängig von ihm Vorhandenes gegenüber treten. Es gibt ursprüngliche sittliche Impulse und in ihnen werden wir die genuinste Bethätigung des Gewissens zu sehen haben. Sonst würden wir uns unvermeidlich zu der S. 100 zurückgewiesenen Ansicht gedrängt sehen, daß es zu einer Gewissensausfage überhaupt nur kommt, unter Voraussetzung einer im sittlichen Wesen des Menschen vorhandenen Dualität. An sich schon hätten wir ja dann den Willen in seiner Totalität als etwas dem Gewissen Gegenüberstehendes zu denken, so daß sich dieses zu ihm primitiv nur als kritische Norm nicht als hegemonisches, beseelendes Princip verhielte. Ein solches lediglich kritisches Princip würde aber auch nur dann in Activität treten, wenn der Wille seine Kritik herausforderte, d. h. sich in Widerspruch mit ihm gesetzt hätte. — Der Unterschied zwischen Primärem und Secundärem im Gewissen wird übrigens nicht entbehrt, nur vielleicht mit andern psychologischen Kategorien bestimmt werden müssen nicht nach dem Inhalt der Gewissensausfagen sondern nach der psychologischen Form, in der sie auftreten. Darauf führt uns die Vergleichung des

bezeugenden und des beurtheilenden Gewissens. Was ist „die energische Verneinung des gegebenen Willensfalles“, die zu den primären Functionen gerechnet wird anders, als die ursprünglichste Form des beurtheilenden Gewissens? Bedeutsam ist hier das eigenthümliche Schwanken, das sich S. 126 in der Anschauung des H. Vf. zeigt. Das Urtheil ob und inwieweit der obligirte Wille in seiner factischen Entscheidung der Obligation nachgekommen ist, heißt zuerst Bezeugung des Gewissens, wird ihm dann abgesprochen, worauf S. 133 wieder von einem Gewissensurtheil die Rede ist. Andererseits wenn alles von der Thätigkeit des Gewissens ausgeschieden wird, was über das unmittelbar, also gefühlsmäßig vernommene Ja und Nein hinausgeht, so sind jene secundären Functionen gar keine Thätigkeiten des Gewissens, sondern Acte der reflectirenden Urtheilskraft, in denen wir nur Nachwirkungen des Gewissens finden können. Wir würden uns die Sache so zurecht legen, daß wir, den Ausdruck zunächst bei Seite lassend, sagen: die Entscheidung inwieweit wir der Pflicht nachgekommen seien, ist Sache weitgehender Reflexion, die unsere Leistungsfähigkeit, die entgegenstehenden Hindernisse u. in Erwägung zieht. Dagegen ob wir sie erfüllt haben, das werden wir ganz unmittelbar im sittlichen Gefühl inne, sofern es Gefühl der Schuld oder Befriedigung ist. Diesem Gefühl entspricht vor der That als ebenso unmittelbare Perception das sich Verpflichtetfühlen. Die nächste Stufe ist das unmittelbare sittliche Selbstbewußtsein. Hier ist das zunächst dunkle Gefühl zum Bewußtsein gebracht (s. Ulrici Gott und der Mensch S. 317. 635.), ich habe mir den empfungenen Impuls als meine Pflicht, die empfundene Unlust als meine Schuld vorgehalten. Aber es handelt sich dabei nur um eine unmittelbare Vergegenständlichung des innerlich Wahrgenommene, nicht um ein Messen und Begründen desselben an den Maximen, Grundsätzen des objectiven Bewußtseins. Letzteres kann sehr oft fehlen. Ich kann mir bewußt sein, daß ich in der Schuld bin, daß ich jenes nicht thun soll, ohne daß ich für dieses Bewußtsein einen andern Inhalt habe als mein Gefühl. Wie weit ist nun der Ausdruck Gewissen auszudehnen? Die letzte Stufe, welche das innerlich Wahrgenommene mit dem Complex des objectiven Bewußtseins ins Verhältniß setzt, entspricht den λόγισμα Röm. 2, 15. und wird wohl auch vom Sprachgebrauch, der doch nicht alles Denken und Urtheilen im Sittlichen unter der Thätigkeit des Gewissens begreift, aus diesem Begriff ausgeschieden. Aber es zeigt sich hier allerdings das Schwankende, Relative eines zunächst populären Ausdrucks, um dessentwillen Nothe an der Möglichkeit eines haltbaren Begriffs vom Gewissen verzweifelt. — Wie weit man den Begriff des Gewissens über die Sphäre des sittlichen Bewußtseins ausdehnt, davon wird schließlich auch die Entscheidung einer alten Schulfrage abhängen: ob es ein irrendes Gewissen gebe.

3) Der H. Vf. bespricht dieselbe unter einem umfassenderen Gesichtspunkt: die organischen Eigenschaften des Gewissens. S. 160 ff.

Das Gewissen ist ein Organ, d. h. eine Zweckveranstellung, durch welche wir zur Wahrnehmung gewisser Gegenstände und ihrer Verhältnisse befähigt werden. Wir finden diesen Gesichtspunkt sehr glücklich gewählt; die Analogieen mit dem Kunstsinne u. die sich hier ergeben, werden übrigens unsere Vermuthung bestätigen, daß das G. auch im Sinn unserer Schriftfüglich als der sittliche Sinn definirt werden kann. Vermöge dieser seiner organischen Natur ist seine

Thätigkeit eine unwillkürliche, perennirende, aber auch — eben vermöge seines Eingliedertheits in den Organismus — bei jeder in ihm eingetretenen Abnormität theils gehemmt, (das träge, todte, schlafende Gewissen) theils alterirt und betrübt (das irrende G.). Letzteres werden wir übrigens consequent nicht von einer inneren Verfehrung des G. sondern nur davon zu verstehen haben, daß seine Wirkung auf den *vous* durch trübende Medien afficirt wird. Denn die Möglichkeit eines Irrthums im primären Stadium (und sind die „secundären Functionen“ eigentlich noch Thätigkeiten des Gewissens?) leugnet der H. Vf. mit Recht, wenn man unter jenem das Gefühl der Pflicht und Schuld versteht. Als der unmittelbare Reflex der Action resp. Reaction des sittlichen Triebes wird dieses nicht irren. Aber zwischen diesem und den vom H. Vf. allein zugegebenen Formen sittlichen Irrthums liegen andere, tiefer wurzelnde, welche man wohl ursprünglich mit jenem Namen bezeichnet hat. Die Genesis aller sittlichen Irrthümer soll S. 177 darin liegen, daß der Mensch die aus den Gewissensausagen abstrahirten Gesetze unmittelbar mit der Gewissensnorm glaubt identificiren zu dürfen, und von jenen statt von dieser sich leiten läßt. Eine weitere Quelle des Irrthums liegt in dem dialectischen Verfahren, wodurch jene Gesetze entstehen, endlich darin, daß die fertigen Gesetzesformeln auf Auctorität hin angenommen, nicht aus dem eigenen Denken entnommen sind. Was man also irrendes Gewissen nennt, das wäre das Handeln nach falschen oder mißverstandenen Grundsätzen, oder auf Auctorität hin. Und das würde man allerdings nur uneigentlich irrendes G. nennen. Aber ist das bisher Beschriebene nicht vielmehr identisch mit dem schwachen Gewissen S. 183? So müßte irrendes G. ein anderes Phänomen sein. Und in der That: Sind die Gewissensirrtümer der Wilden wirklich nur daraus zu erklären, daß ihre Anschauung auf der Auctorität früherer Gesetzgeber oder dem Urtheil der großen Masse ruht S. 181? Ist es nicht eine von den zuvor bezeichneten wohl zu unterscheidende Form des sittlichen Irrthums, welche der H. Vf. S. 178 dahin beschreibt, daß das von der Sünde afficirte sittliche Bewußtsein die göttlichen und die sündlichen Regungen im innersten Lebensfocus seines Ich nicht mehr zu unterscheiden vermag? Das ist nicht Sache des Gefühls, das in sich einfach nichts mit Beziehungen, Urtheilen und darum auch nichts mit Irrthum zu thun hat, das ist aber auch nicht bloß ein Fehler der dialectischen Verarbeitung, es ist eine krankhafte Störung des unmittelbaren sittlichen Selbstbewußtseins, genau dasselbe auf sittlichem Gebiet, was auf religiösem die Verworrenheit des höhern und niedern Selbstbewußtseins, aus dem Schleiermacher Glaubenslehre §. 8, 2 den Fetischismus erklärt. Ob man dies irrendes Gewissen nennen darf? Auf den Ausdruck kommt es nicht an, aber darauf, zu constatiren, daß die Möglichkeit und Wirklichkeit des Irrthums in sittlichen Dingen so tief in das Innere des Geisteslebens hinabreicht, als dasselbe überhaupt in das Licht des Bewußtseins tritt.

4) Das Verhältniß des Gewissens zum Gottesbewußtsein. Wir rechnen zum Verdienstlichsten vorliegender Unterjuchung die Widerlegung der modernen Ansichten, wornach das Gewissen nicht ein Etwas im Menschen, sondern eine Thätigkeit Gottes im Menschen, oder doch die ursprüngliche Form des Gottesbewußtseins und darum die wichtigste Erkenntnißquelle für die Dogmatik, ein Surrogat für das „christliche Bewußtsein“ sein soll. Aber geht es nicht doch zu weit, wenn S. 195 f. 83 gesagt wird, daß der gegenwärtige Mensch erst auf dem Wege der

Reflexion inne werde, daß der durch das Gewissen kundwerdende Wille kein anderer als der göttliche sei. Wenn es als das Unterscheidende des vorsündlichen Zustands bezeichnet wird, daß der ihnen im Gewissen kundwerdende Wille unmittelbar durch das Gewissen als Wille des persönlichen Gottes kundgeworden sei, so scheint uns der Beweis hierfür aus Gen. 3. auf rationalistischer Ausdeutung, dazu auf einem Cirkel zu beruhen, die factische Richtigkeit der These nur darin zu bestehen, daß die Beziehung des Gewissens zum Gottesbewußtsein eine lebendigere und reinere im Sündlosen sein muß. Aber ein unmittelbares Gottesbewußtsein werden wir auch im Sünder anzuerkennen haben, es wird sich nicht so verhalten, daß S. 148 die Idee Gottes dem Menschen nicht angeboren sei, daß der Mensch sie erst erschließt, indem er speculirend von den Erscheinungsformen des Gewissens in die Tiefe dessen geht, was ihr zur Grunde liegt, daß ein religiöses Verhältniß nur gestiftet ist, nachdem dem *voûs* durch die Erscheinungsform des Gewissens der Begriff des Unbedingten an die Hand gegeben worden ist? *)

Ein dritter Theil bespricht sodann die practische Bedeutung des Gewissens für das christliche Lehren und Leben; und zwar zunächst das seelsorgerliche Handeln an den Gewissen in Predigt, Katechese, privater Seelsorge, die Stellung des Geistlichen zu den mancherlei Formen einseitiger Bildung des Gewissens namentlich in unserer Zeit, wo dasselbe im Politischen und Socialen wach, im Kirchlichen und Religiösen schläft. Gerade die hier gegebenen Characteristiken haben wir sehr belehrend gefunden. So haben wir auch die sociale Rechtsphäre des Gewissens, d. h. die unsere Zeit so vielfach bewegenden Fragen über Freiheit des Gewissens, Glaubens, des Cultus, des Bekenntnisses und der Lehre ebenso unbefangen als erschöpfend erörtert gefunden. Interessant war uns namentlich die Auseinandersetzung über die Schranken der Vehrfreiheit, namentlich gegenüber den Thesen des Protestantentags.

Tübingen.

Rep. Herrlinger.

Praktische Theologie.

Der Landpfarrer, oder Erfahrungen und Beobachtungen, Ansichten und Wünsche in Betreff seines amtlichen und außeramtlichen Lebens und Wirkens, zusammengestellt und seinen Amtsbrüdern zur Prüfung, Candidaten und Theologie Studirenden zur thunlichen Beachtung vorgelegt von A. W. Schlag. Leipzig. Baumgärtner. 1865 VI und 376 S.

Schon seinem Titel nach kann und will dieses Buch nicht auf wissenschaftlichen Werth Anspruch machen. Ein wackerer emeritirter Geistlicher, wie es

*) In den Abschnitten über das G. in seiner Bedeutung für das Erkenntnißvermögen, als Object der Erlösung und in seinem Verhältniß zur Offenbarung ist dessen Zusammenhang mit dem religiösen Bewußtsein sehr unbefangen erörtert. Nur muß man dabei unter Gewissen immer etwas ganz Anderes, viel umfassenderes verstehen, als die vorangehende psychologische Untersuchung ergeben hat, siehe das Schuldbewußtsein 142. 205 mit 130. A. 1.

scheint, aus der Provinz Sachsen, benutzt die ihm gewordene ehrenvolle Muße, seine in langer Amtsführung gewonnenen Erfahrungen und Anschauungen über den pastoralen Stand und Beruf, namentlich auf dem Lande, den älteren Kollegen „zur Prüfung“, den erst zu diesem Beruf sich anschickenden „zur thunlichen Beachtung“ vorzulegen. Er glaubt „die Behauptung wagen zu dürfen, daß es in der einen und andern Hinsicht leichter sein dürfte, ein tüchtiger Stadt- als ein tüchtiger Landpfarrer zu sein.“ Gerade den in der Stadt erzogenen und nun in's Land hinaus bestimmten Männern möchte er einen „Begleiter“ in die terra incognita mitgeben, der „ein möglichst vollständiges Bild vom Landpfarrleben gewähren und schildern soll, wie der Landpfarrer und das Landpfarrleben sein sollen und wie sie es auch sein können.“ Auf Dank und Anerkennung rechnet er nicht von Seiten derjenigen, denen er in irgend einer Hinsicht um der guten Sache willen hat entgegenzutreten müssen. (Am schärfsten spricht sich seine milde Unions-Seele gegen Hierarchismus, Confessionalismus und Neu-Lutherthum aus). „Ebensowenig hält er es für ausgemacht, daß er nie und nirgends in einem Irrthum sich befinde.“ In dieser bescheidenen Weise geht der Verfasser mit ächt sächsischer Verständigkeit, Mäßigkeit, Redlichkeit und Mäßigkeit auf der ihm allertiesten „goldenen Mittelsraße“ zurück bis auf die Candidaten-Jahre, um den jungen Männern, die einmal dem so Großen fordernden und meist so Kleinen bietenden, seiner alten Herrlichkeit längst beraubten Pfarrstande zusteuen, Rath und Wink für die ersten sauren Schritte von der hohen Schule in's Amt des Hauslehrers oder Hilfslehrers und Hilfspredigers, besonders aber väterliche Warnung vor unweckmäßiger Verlobung zu geben. (Am besten mit einer gut erzogenen Land-Pfarrerstochter, minder gut mit einer Städterin oder höheren Bräutchen, am schlimmsten mit einer Adelligen!) Mit gleichem Wohlmeinen werden die Patronats-Verhältnisse, die Designation, Ordination, Confirmation und Introduction, was dabei zu thun und zu unterlassen ist, praktisch dargelegt und dem neuen Pfarrer die Erfordernisse zu einer segensreichen Amtsführung im Anschluß an ältere bewährte Autoritäten an's Herz gelegt. „Die Amtsführung“ zur Erwerbung und Erhaltung der rechten Gestalt in der Gemeinde“ ist natürlich sehr eingeschränkt als Vorsicht und Milde, Uneigennützigkeit und Hingebung jeder Art (keine Straißpredigten; keine Bewirthung annehmen bei Haus-Besuchen; im Grüßen den Leuten zuvorkommen; reichliche Gegengeschenke u. s. w.). Bei Beschreibung des Wirkungskreises wird einem Pfarrer, der nicht gut oder wenigstens leserlich schreiben kann, der Rath gegeben, er sollte sich nicht schämen, seinen Schullehrer bei Führung der Kirchenbücher zu Hilfe zu nehmen. Anlegung von Pfarrei-Chroniken wird mit Recht warm empfohlen. Was die Fortbildung betrifft, so wäre es „unverantwortlich, das Studium der Pflichtenlehre bei Seite zu setzen; nur blinde Glaubensprediger, die von Moral nichts hören wollen, können sich einer solchen Verirrung schuldig machen.“ Gleich gesund und verständig wird weiter besprochen: der öffentliche Gottesdienst; die Predigt (ist immer zu concipiren, nicht erst am Sonnabend zu studiren; beim Austritt auf die Kanzel keine Höflichkeitverbeugung vor den Versammelten, wie Concertgeber und Declamatoren zu thun pflegen); ferner die Taufe, Confirmation, Beichte, Communion, Ehe, Beerdigung, (keine) Kirchenzucht, Seelsorge, die Stellung gegenüber den Vorgesetzten, Schullehrern, Gemeindeverständen, Bauern, Gutsherren; das häusliche und

gesellige Leben, Pfarr-Einkommen und Auskommen, der Amtswechsel und die Emeretirung. — Es läßt sich dem alten Herrn, dem die Kirche und ihr Dienst so redlich am Herzen liegt und der so ganz aus dem praktischen Leben heraus redet, mit Vergnügen und Nutzen zuhören. Er redet stets so würdig und anspruchslos und duldet, daß wir auch nicht immer seiner Meinung sind, z. B. wenn er Bibel- und Erbauungsstunden nicht in Privat- auch nicht in Pfarrhäusern, sondern nur in der Kirche halten lassen will, weil sie in Privathäusern zum traurigen Separatismus föhren. — Versteht sich, daß eine Menge von Pfarr-Anekdoten eingefügt sind; aber auch hier waltet Würde und Maß und der Humor findet nur beiläufig seine Stelle. Z. B. S. 73 steht die bekannte Vermeldung: „Gestorben keins, getauft eins und das war mein's, getraut ein Paar, welches des Schulmeisters Tochter war.“ S. 284 schildert er den Schlendrian der alten, langen, mechanisch und voll von Fehlern hergeplapperten Tischgebete in einem drastischen Beispiele; S. 354 erzählt er von einem Patronatspfarrer, der bei einer Visitationspredigt in höchster Herzensangst vor dem zuhörenden Ephorus die Gemeinde mit „Meine Herren und Damen“ anredete. S. 362 wird von einem namhaften Kanzel-Redner das affectirte Predigtthema angeführt: „Christus, der General-Superintendent der ganzen Christenheit“ und das andere: „Christus unter dem Bilde einer brütenden Gluckhenne“ dem bekannten alten Thema gleichgestellt: „Jachaus unter dem Bilde einer kletternden Blizkröte, mit den Theilen: 1) wie der Wind hinauf 2) wie der Bliz herunter.“

M.

GTU Library



3 2400 00294 9455

